

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Katolická teologická fakulta

Katedra teologické etiky a spirituální teologie

Teologická etika

Jaroslav Lorman

„LÁSKA K BOHU JE POČÁTEK VŠÍ PRAVDIVÉ CTNOSTI.“

OVĚŘENÍ KONCEPTU AUTONOMNÍ MORÁLKY V MORÁLNĚ-TEOLOGICKÉM DÍLE AUGUSTINA
ZIPPEHO

Rigorózní práce

Vedoucí práce: prof. Dr. Albert-Peter Rethmann

PRAHA 2008

Je velmi obtížné vyjádřit díky všem lidem, kteří mi pomáhali a pomáhají, abych mohl studovat a pracovat na poli teologie. Je mou modlitbou, aby má práce pro ně byla radostí a potěšením, které jim alespoň trochu vynahradí obtíže, které jim z toho plynuly a stále plynou.

Přesto patří mé největší díky mé ženě a mým dětem, na něž nejvíce dopadá tíže mojí zaujatosti historickou morální teologií. Dále děkuji vedoucímu své práce, panu profesoru Dr. Albertu-Peteru Rethmannovi za laskavé vedení, trpělivost, pochopení a cennou orientaci v terénu teologické etiky. A konečně patří mé díky poněkud anonymně Grantové agentuře Univerzity Karlovy za finanční podporu.

Předložená rigorózní práce vznikla za podpory GAUK, č. projektu 257697.

Prohlašuji, že jsem rigorózní práci vypracoval samostatně a v seznamu literatury a pramenů uvedl veškeré informační zdroje, které jsem použil.

V Praze ve svátek sv. Řehoře VII. 2008

OBSAH

Úvod

Teze práce	5
------------	---

Metodologické založení

Etika – věda v dialogu	8
Dějinná podmíněnost mravního rozhodování	11
Práce s historickými etickými texty	14
Morální teologie v kontextu duchovních dějin	17
Křesťanský kontext teologické etiky	19

Reflexe východisek

Principy autonomní morálky v křesťanském kontextu	23
Koncept autonomní morálky ve světle Písma	29
Prvky autonomní morálky v dějinách morální teologie	32
Diskuse a kritika Auerova konceptu	35

Stav bádání

Tzv. katolické osvícenství	41
Konfesionalizace a spiritualizace	44
Myšlenkové zdroje tzv. katolického osvícenství	47
jansenismus	47
protestantská teologie	50
Muratori a italský reformní katolicismus	53
febronianismus	55
Teologická studia v Českých zemích XVIII. století	58
Morální teologie v raném novověku	71
Zvolené prameny	
Augustin Zippe – biografický nástin	76
Charakteristika zvolených pramenů	80

Analýza textů

Etika rozumu	83
Vychovatelnost, ovlivnitelnost mravního hodnocení	89
Nedostatečnost etiky založené výlučně na rozumovém poznání	93
Etika zjevení	95
Závěr	107
Seznam použité literatury	110
Německé resumé	118

Úvod

Teze práce

Na Druhém vatikánském koncilu vyjádřili koncilní otcové potřebu, aby církev reflektovala znamení doby ve světle evangelia a hledala cesty, jak odpovídat lidem na věčné otázky, způsobem, který je přiměřený změnám v oblasti technologií, vědy, společnosti i náboženství.¹ Koncilní otcové připouštějí, že „*institute, zákony, názory a postoje přejaté z minulosti nevyhovují vždy dobře dnešnímu stavu věcí*“, a užívají dokonce slovníku profánních věd, když píší na jedné straně o pronikavější soudnosti, která „*očisťuje náboženský život od magického pojetí světa i od pozůstatků pověr a vyžaduje stále osobnější a aktivnější přijetí víry*“, na druhé pak o jakémsi novém humanismu, postaveném na popírání Boha a náboženství, které je často kladeno i jako požadavek vědeckého pokroku.² Popsaná proměna náboženské situace západního člověka je mimo jiné výsledkem procesu sekularizace, chápaného jako hnutí, jehož „*duchovním jádrem je autonomismus. Autonomní rozum, jsa si vědom své vlastní síly, chápe a dává podobu pozemským skutečnostem podle jim vlastních imanentních zákonitostí.*“³ Plody působení tohoto ‚sebevědomého rozumu‘ vedou sice na jedné straně ke zmatku „*v chování i v pravidlech jednání*“⁴, a musí proto stát v centru pozornosti etiky, na druhé straně však vytvářejí pro církevní hlásání inspirativní prostředí, ‚odpovídající kulturní substrát, který křesťanství dost možná potřebuje ke své rozvinuté existenci.⁵ Navíc je třeba si všimnout, že důvody, které v 19. a 20. století mnohdy vedly k odmítnutí křesťanské víry, nejen z morálních motivací vycházejí, ale mají i eticky završené směřování.⁶ Křesťanská teologie svým trváním na podstatnosti a klíčovém významu stvořené skutečnosti v procesu poznání, tedy svým příklonem k filozofickému realismu, a naukou o přirozeném zákoně proces sekularizace založila a umožnila. Citovaná dogmatická

¹ Srov. *Gaudium et spes* (GS), 4nn, in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2002, s. 185nn.

² GS 7.

³ Alfons AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1984², s. 154.

⁴ GS 7.

⁵ Srov. Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Hermeneutika mystéria*, Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2005, s. 47. Podle Pospíšila začíná křesťanství dostávat odpovídající kulturní substrát právě v osvícenství a později. (srov. tamtéž).

⁶ Benedikt XVI., *Spe salvi. O křesťanské naději*, Paulínky, Praha 2008, s. 50.

konstituce vyjadřuje respekt k této autonomní oblasti lidského poznání, když píše: „*Církev střežící poklad Božího slova, z něhož čerpají náboženské a mravní zásady, nemá vždycky po ruce odpověď na každou zmiňovanou otázku, ale snaží se spojit světlo zjevení se znalostmi všech lidí v zájmu jasného pochopení cesty, kterou lidstvo nedávnou nastoupilo.*“⁷

Tato změněná situace náboženství v moderní společnosti přináší nové výzvy také pro teologickou etiku⁸. Znatelná ‚emancipace etického‘ z rámce náboženské tradice v raném novověku se proměňuje v ‚emancipaci‘ od mravního vůbec.⁹ Centrem pozornosti a tím také kritiky je především zdůvodnění tradičně platných mravních norem. Alfons Auer se na tyto potřeby dneška snažil odpovědět svou koncepcí autonomní morálky, kterou poprvé uveřejnil v roce 1971. Klíčovou roli v ní přisuzuje pravdivému, tj. rozumnému poznání skutečnosti, ze kterého plynou odůvodněné, tedy komunikovatelné a verifikovatelné morální požadavky.¹⁰ Křesťanství nepřináší podle Auera materiálně nové mravní požadavky, nýbrž požadavky tzv. světového étosu podrobuje kritice. Jsou-li akceptovatelné, integruje je a novým významovým rámcem stimuluje člověka k jejich naplnění. Křesťansky motivovaná etika stojí na partnerském vztahu k poznatkům profánních, především antropologických věd.

Auerův koncept se na jedné straně odkazuje na dokumenty Druhého vatikánského koncilu, na druhé se snaží dokázat, že tato metoda je křesťanské formulaci mravních požadavků vlastní a nalezneme ji už ve starozákonních i novozákonních textech, stejně jako v dějinách křesťanské teologie. Sekularizace však tento přístup specifickým způsobem zesílila.¹¹ V tomto ohledu je Augustin Zippe (1746/1747-1816)¹², jehož dílo předložená práce analyzuje, důležitým svědkem, stojícím na prahu ‚sekularizace mravního‘¹³. On sám byl ve své době významným stoupencem a protagonistou josefínských reforem. Platnost Auerova konceptu pro etickou metodu Augustina Zippeho je ověřována z dvojího hlediska, totiž jak autor pracuje s tzv. ‚světovým étosem‘. Dále musíme zkoumat, jak vymezuje křesťanské proprium v etice, tedy jakou roli pro něho hraje zjevení.

⁷ GS 33.

⁸ Označení oboru jako teologická etika dnes kolísá s názvy křesťanská etika a tradičním morální teologie a nenese s sebou žádné rozdíly v metodě ani v předmětu bádání. I v rámci předkládané práce budou tato označení pojímána jako synonyma.

⁹ Srov. AUER (1984²), s. 11.

¹⁰ Srov. Reflexe východisek, s. 23.

¹¹ Srov. BENEDIKT XVI., s. 25nn.

¹² Srov. Zvolené prameny, s. 75.

¹³ Srov. AUER (1984²), s. 155.

Celé práci jsou předeslány obecnější kapitoly věnované metodě morální teologie a zasazení analyzovaného díla Augustina Zippeho do dobového kontextu.

Metodologické zajištění

Etika – věda v dialogu

*„Morální teologie platí odedávna za neklidný obor. To není nic překvapivého, neboť odpovídá na potřebu stát se prostředníkem mezi všemi dimenzemi křesťanského života. Staví mosty mezi vírou a rozumem, teorií a praxí, mezi porozuměním a zkušeností.“*¹⁴ Charakteristika morální teologie od Klause Demmera vyzdvihuje jako jeden z jejích základních rysů dialogičnost. Zmíněný neklid oboru plyne ze jeho postavení na průsečíku mnoha vztahů, z jeho celkově relacionálního charakteru. Vlastní předmět etiky definuje Demmer jako *„celkově zdařilý dobrý život, a to skrze dobré jednání“*.¹⁵ Tato programová představa je obecně lidská a každý člověk podle ní hodnotí, ač třeba nereflektovaně, své jednání i jednání druhých lidí. Hledisko celkově podařeného života pomáhá mravnímu rozumu posuzovat nabízená dobra vzhledem k dosažení tohoto cíle a přisuzovat jim tak mravní hodnotu. Zvažované dobro svým druhem spolurozhoduje o přiměřenosti a způsobu jednání, které by mělo vést k jeho dosažení.¹⁶ Jednání je ve své podstatě teleologické a vyžaduje smysluplný cíl. Mravní rozum tedy porozuměním, posuzováním důvodů a argumentací¹⁷ hledá tento smysl, který se odráží v tzv. mravní pravdě. Rozpoznání smyslu předpokládá základní svobodu člověka k uskutečnění dobra, svobodu v sebevlastnění a sebeuskutečnění. Poznaný smysl pak klade mravní nárok na lidské jednání a ověřuje se v mravním jednání neboli v mravním skutku¹⁸.

Tyto prvky vstupují do tzv. mravní pravdy, kterou Klaus Demmer definuje jako *„pravdu o smyslu, rozvrženou podle své relevantnosti pro praxi“*.¹⁹ Z výše uvedeného

¹⁴ Klaus DEMMER, *Moraltheologische Methodenlehre*, Universitätsverlag Freiburg i. Br. – Herder Verlag Freiburg i. Br., Wien 1989, s. 11.

¹⁵ Klaus DEMMER, *Sittlicher Anspruch und Geschichtlichkeit des Verstehens*, in: Heilsgeschichte und ethische Normen, Hans Rotter (ed.), Herder Verlag, Freiburg – Basel – Wien 1984, s. 65.

¹⁶ Jsou dobra, k jejichž dosažení je třeba co nejefektivnější postup, často i ve spolupráci s druhými lidmi. Taková efektivita bývá spjata s přesným popisem žádoucího jednání, které nedovoluje odchylky. Na druhé straně jsou dobra, k jejichž zajištění je třeba osobní výraz, jenž se má promítat do jednání. Efektivita přesného postupu není důležitá.

¹⁷ Tato charakteristika srov. DEMMER (1984), s. 85.

¹⁸ Přičemž za skutek je nutné považovat třeba i odůvodněné „ne-jednání“, když je některé dobro poznané jako nehodnotné vzhledem k celkovému zdaru života.

¹⁹ DEMMER (1989), s. 122.

Demmerova konceptu morální reflexe vyplývá, že ‚nalézání‘ mravní pravdy je z velké části tvůrčím aktem člověka. Pro lepší pochopení své koncepce rozlišuje Demmer ve své studii o metodě morální teologie tři typy pravdy: objektovou, antropologickou a morální.²⁰ Každému typu náleží specifická cesta poznání. Zatímco tzv. objektová pravda²¹ je poznávána jakýmsi odečítáním skutečnosti, která je rozumu vnější a ve své existenci na rozumu nezávislá, určují tzv. antropologickou pravdu mnohem silněji cílové představy poznávajícího. V kontextu morální teologie jsou objektové pravdy vyhodnocovány z hlediska své etické relevantnosti. Konsensus objektovou pravdu, na rozdíl od obou dalších typů, potvrzuje, ale nevytváří. Antropologie koncipuje pravdu v souvislosti s představami o zdařilém lidském životě. Smysl je nalézán intuitivně, nicméně ani antropologická pravda nemůže zcela rezignovat na racionální zdůvodnění, které její tvrzení chrání před dogmatismem. Rozum se v tomto případě nepřipodobňuje svému předmětu, jako tomu bylo u objektové pravdy, nýbrž tento smysl sám předkládá. Poznání spočívá u antropologické pravdy v přetvoření skutečnosti. Objektivita tohoto typu pravdy je jiná než v případě pravdy objektové, u níž platí metodologický realismus shody poznání se skutečností. Antropologická pravda je prověřována v oprávněnosti zvolených opcí vzhledem ke specifiku cílové představy. Zvolená opce musí být racionálně sledovatelná, není voluntaristická, nemusí však ve všem odpovídat dané skutečnosti. Důkazem o její správnosti je její uskutečnění, tedy praxe ověřená zkušeností. Dosažený konsensus je pro tento typ pravdy konstitutivní.

Mravní pravda je vůči oběma předchozím typům autonomní. I když se k nim vztahuje a předpokládá je, nevychází pouze z nich. Jejím specifickým cílem je dobro adresáta. Svým předmětem se silně blíží pravdě antropologické, nicméně akcentuje *dobrý* zdar lidského jednání.²² Není však u ní možné v pravém smyslu slova hovořit o předmětu, neboť její objekt splývá se subjektem. Její apel platí dobrotě smýšlení, tedy dobrotě motivací a intencí, které koncipují mravní jednání. V rovině motivací a intencí spatřuje Klaus Demmer *‚privilegované hermeneutické místo‘*²³, kde dochází ke zprostředkování mravního dobra, hodnotových představ a cílové a vůdčí antropologické představy. Zde se obsahu jednání dodává význam,

²⁰ Srov. DEMMER (1989), s. 119.

²¹ Tento koncept pravdy souvisí s aristotelsko-scholastickou epistemologií.

²² Srov. také Eberhard SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Herder Verlag, Freiburg-Basel-Wien 2007, s. 22

²³ Srov. DEMMER (1989), s. 125.

kteřý jej pozvedá na rovinu mravního, protože samotný obsah mravního jednání chce být pochopen, vyložen a uzpůsoben. Na této rovině vnitřního aktu dochází k návrhu jednání. Nicméně legitimace správnosti mravní pravdy se děje v činu, resp. v jednání.²⁴ Každý skutek je zapojen do celku jednání člověka, je tedy konkretizací jím uskutečněného návrhu smysluplného seberozvinutí.

Mravní pravda se koncipuje v komunikaci rámcového společenství, jejímž cílem je dosažení konsensu. Do tohoto dialogu vstupuje i zhodnocení zkušeností, i vědomí o tom, co je možné uskutečnit. Tzv. „usazeným konsensem“²⁵ komunikačního společenství je mravní norma, ve které se odráží jak poznání skutečnosti, tak sebeinterpretace člověka. Vzhledem k tomu, že je vyvozena z komunikace v rámci společenství, zůstává nutně na abstraktní rovině, jež je pro komunikabilitu lidské řeči nezbytná. Zůstává otevřená konkretizaci v podobě imperativu v rámci mravního jednání. Nezbytná komunikovatelnost norem jednání s sebou nese potíže se sémantikou: „*Věta musí starými výrazy sdělovat nový smysl.*“²⁶ Tento průnik skutečnosti světa člověka do morálně-teologické řeči je jedním z prostorů markantní dějinnosti mravního nároku, který je rozkročený mezi uznáním kladené tradicí a svobodnou novostí cíle žádoucího jednání. Vzhledem k proměnlivosti lidské společnosti je nutné mravní normy stále znovu prověřovat, neboť mohou být formulovány nepřiměřeně, nebo dokonce špatně.²⁷ Problematičnost formulace mravní normy je spjata s proměnlivostí podmínek její platnosti. Limity platnosti mravní normy nejsou však jen normě samotné vnější okolnosti žádoucího mravního jednání, nýbrž působí zpětně i na její formulaci. Jejich postihnutí může představovat důležitý hermeneutický klíč ke zpětnému pochopení její platnosti.²⁸

Mravní normy jsou pro historickou reflexi etiky první bránou, kterou musí posuzovatel vstoupit. Nezřídka se dějinností morální teologie myslí právě proměnlivost etických norem.²⁹ Ačkoliv je celá problematika dějinnosti daleko zásadnější a prostupuje

²⁴ Srov. DEMMER (1989), s. 11.

²⁵ „*geronnener Konsens*“, DEMMER (1984), s. 75.

²⁶ Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, OIKOYMENH, Praha 1993, s. 50n.

²⁷ DEMMER (1984), s. 77.

²⁸ Srov. hermeneutickou obtížnost zhodnocení skutku intrinsece malum, neboť i samotný finis operis není od dějinného vývoje odtrženým prostorem, nýbrž získává v průběhu dějin různá hodnocení.

²⁹ Srov. komentář Hanse ROTTERA, *Zwölf Thesen zur heilsgeschichtlichen Begründung der Moral*, in: *Heilsgeschichte und ethische Normen*, Hans Rotter (ed.), Herder Verlag, Freiburg – Basel – Wien 1984, s. 112.

celou povahou mravního posuzování, musí se badatel na poli morální teologie vypořádat s právě naznačenou jazykovou povahou etických norem a komunikace v rámci společenství.

Dějinná podmíněnost mravního rozhodování

Mravní rozhodování je v mnohém ohledu dějinně podmíněno. Proměnlivost formulací mravních norem je asi nejmarkantnější podobou tohoto procesu. Mravní normy totiž vznikají jako výsledek diskuse v rámci společenství, jsou vyjádřením dosaženého konsensu. Pro jejich vznik je nezbytná komunikovatelnost, a tedy i akceptabilita a verifikovatelnost ze strany účastníků tohoto dialogu. V jejich podobě se proto stýká novost cílové představy, vyjádřené formulací mravního nároku, se srozumitelností užitých pojmů a výroků, kterou zaručuje tradice. Nicméně ani evidentní stabilita pojmosloví neznamena jeho mimodějinné neproměnné přebývání. Právě za fasádou neměnných pojmů není vidět často změněný obsah. Na jedné straně se po pojmu vyžaduje univocita, na druhé straně se však ani termíny nevyhnují zákonitostem uvnitř lingvistického trojúhelníka: slovo (1) má svůj význam (2), jenž se vztahuje na skutečnosti či objekty (3). U termínů je vše o to ošemetnější, že se – vzhledem k tlaku tradice – pro jejich opuštění a nahrazení vyžadují závažné a reflektované důvody, byť se označovaná realita zcela proměnila.³⁰ Nezřídka bývá určitý pojem přiřazen k již existujícímu fenoménu. Pojmy existují v napětí mezi pragmatikou a sémantikou. Použijeme-li pojmů strukturalistické lingvistiky, nese jejich zesílení v rámci jisté terminologie rysy přesně daného systému, tedy *langue*, která umožňuje iterativitu klíčovou pro sémantiku. Na druhé straně se vztahují k vnějším okolnostem a jsou součástí neopakovatelné promluvy, tedy *parole*. Pojmy mají komplexní temporální vnitřní strukturu.³¹ Pojem se pak jeví jako svazek významových rovin, jako zkratka, metafora pro množství významů. Pokud bychom jej chtěli nahradit, museli bychom použít vícera jiných slov. „Pojmy jsou pak ve srovnání s pouhými slovy ,koncentráty mnoha významových obsahů, které

³⁰ To je dobře patrné právě u dějin politických pojmů, např. *res publica*. Srov. Reinhart KOSELLECK, *Hinweise auf die temporalen Strukturen*, in: *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Hans Erich Bödeker (ed.), Wallstein Verlag, Göttingen 2002, s. 193.

³¹ Srov. KOSELLECK (2002), s. 203.

vstupují do slova z dějinné skutečnosti – taktéž různé.“³² Do procesu vytváření mravních soudů vstupují v mnoha jeho fázích. Předně tedy v rámci omezenosti tradice, která nabízí kulturně limitovaný inventář pojmů k označení ‚reality‘, diverzifikovaný diachronně i regionálně. Svým způsobem tedy pojmy ovlivňují posuzování dober a hodnocení mravní zkušenosti. Svůj výraz získávají v rámci morálních konceptů, často v rámci mravních norem, ale i v jejich konkretizaci.

Dalším momentem dějinnosti, který se váže přímo ke vzniku norem jednání, je proměnlivost sociální reality. Vzhledem k výraznému konsensuálnímu charakteru mravní pravdy se relevantnost mravních norem ověřuje jednak s ohledem na podmínky platnosti té které normy, jednak uvedením normy do praxe. Pro obojí je klíčová reflexe dějinně proměnlivé zkušenosti.

Historicitu je nicméně nutné přiznat i myšlení samotnému, rozšiřování horizontů chápání. Na rozdíl od přírodních věd, v nichž dochází v posledních staletích k bouřlivému rozvoji poznání autonomní skutečnosti, souvisí vzhledem k charakteru pravdy v antropologii a etice vývoj poznání s návrhem jednání a jeho zdůvodněním, a to tak, že se vzájemně podmiňují. Zmíněná historická dimenze mravního nároku plyne z jeho klíčového ukotvení ve svobodě, která je zároveň základním proudem dějin. Vývoj myšlení ve 20. století odmítl pojetí dějin coby prostého sledu událostí, především v podání tzv. sociálních dějin, a zdůraznil jejich antropologický rozměr, tedy klíčovou roli rozhodujícího se a sebekoncipujícího dějinného subjektu. Tento proud, označovaný souhrnným názvem jako historická antropologie, „staví konkrétního člověka s jeho jednáním, myšlením, pocity a utrpením do středu historické analýzy“.³³ V aspektech pohledu na jednotlivce coby nositele dějinnosti jej akcentuje jako svébytného aktéra a odmítá jeho pojetí jako pouhé oběti dějinných procesů.

³² Hans Erich BÖDEKER, *Begriffsgeschichte als Methode*, in: *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Hans Erich Bödeker (ed.), Wallstein Verlag, Göttingen 2002, s. 117n; cit. Reinhart Koselleck, *Richtlinien für das Lexikon politisch sozialer Begriffe der Neuzeit*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 5 (1972), s. 86.

³³ Richard van DÜLMEN, *Historická antropologie*, Dokořán, Praha 2002, s. 11.

Tyto akcenty historické antropologie konvenují s pojetím dějin křesťanské antropologie, cháající dějiny coby „*autentické zjevování lidského bytí*“.³⁴ „*Dějiny samy jsou sebevýkladem lidského ducha, který se sděluje ve vnějších průbězích času a událostí a dává jim podobu.*“³⁵ Člověk sám je bytostí „nehotovou“, schopnou stávat se více sebou samým, více člověkem.³⁶ Jeho proměnlivost je patrná jak na rovině individuálního vývoje, tak společenských proměn. Lidská přirozenost je zjevná právě v aktualizaci svých možností, v jednání, tedy v dějinách. Jednání jistě vede k proměně materiální skutečnosti, ty je však možné nazírat jako projevy smysluplných svobodných rozhodnutí. Do jednání člověka, jak bylo patrné v minulé kapitole, vstupují v podobě rozhodnutí rozpoznané hodnoty vzhledem k poslednímu cíli aktéra. Jejich uskutečnění je sděluje druhým. „*V dějinách člověka se odrážejí přirozené nutnosti ‚podosobních‘ procesů (interpersonale Prozesse), přidání duchovního smyslu, svobodné chtění, osobní rozhodování a sociální i tradiční podmíněnost.*“³⁷

Takto uchopená morálka je nárokem skutečnosti na lidskou osobu³⁸, který plyne z napětí mezi okamžitým stavem skutečnosti a jeho možností, ze zaostávání stávajícího stavu za nabízenými možnostmi, směřujícími k optimum potentiae. „*Cokoliv pak je potud dokonalé, pokud je v uskutečnění, neboť možnost bez uskutečnění je nedokonalá.*“³⁹ Bylo by špatně, kdybychom realitu chápali staticky. Naopak se právě v ní nachází otevřená možnost k uskutečnění.⁴⁰ Lépe je jí rozumět jako jistému korektivu svévole. Takto ukotvená etika souvisí se dvěma předpoklady, jak poukazuje Auer.⁴¹ Prvním z nich je předpoklad, že lidské poznání může skutečnost poznat správně. To předpokládá samozřejmě onu formu askese, která umožní zbavit se předsudků. Druhou tezí realistické etiky je, že pravdivé poznání respektujeme coby míru chtění a působení. „*Dobro člověka jest ‚bytí podle rozumu‘, zlo pak, co je ‚mimo rozum‘.*“⁴² V tomto smyslu je možné také mluvit o funkcionalitě a

³⁴ Vladimír BOUBLÍK, *Teologická antropologie*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2001, s. 85, srov. také Emerich CORETH, *Co je člověk? Základy filozofické antropologie*, Zvon, Praha 1996, s. 171nn.

³⁵ DEMMER (1984), s. 72.

³⁶ Srov. ROTTER (1984), s. 101; Joseph RATZINGER, *Úvod do křesťanství*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2007, s. 166.

³⁷ ROTTER (1984), s. 113.

³⁸ Srov. AUER (1984²), s. 16.

³⁹ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa Theologica I – II*, 3, 2.

⁴⁰ Tento dynamický prvek je vyjádřen už ve starozákonním pojetí stvoření. Srov. Gerhard Ludwig MÜLLER, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2001⁴, s. 176.

⁴¹ Srov. AUER (1984²), s. 17.

⁴² TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa Theologica I – II*, 18, 5.

dysfunkcionalitě mravních norem, a to nikoliv v čistě funkcionalistickém smyslu, nýbrž se stálým zřetelem k dobru člověka. Funkčnost norem se poměřuje podle jejich skutečného přispění k humanizaci světa.⁴³ Skutečnost světa je ve své racionalitě⁴⁴ dynamická v tom smyslu, že umožňuje člověku, aby ji dotvořil. A to v souladu s jí vlastními zákonitostmi, které jsou pro člověka poznatelné. Tuto otevřenost světa potenciálnímu završení je možné vnímat jako zavazující, ať už na rovině biologické nebo psychologické, ať už v oblasti sociální či právní. Z tohoto pohledu se pravdivé uchopení skutečnosti jeví jako dvojkrok, v němž po prvním kroku deskripce reality následuje druhý krok artikulace jejího nároku na uskutečnění.

Dějiny jsou navíc místem poznání Boha člověkem. Bůh nabízí člověku účast na svém životě v dějinném zprostředkování, což je dobře patrné na události Božího vtělení v Ježíši Kristu.⁴⁵ Lidská odpověď na Boží zjevení v podobě víry se nutně odehrává na rovině dějin. Lidské dějiny je dokonce možné považovat za projev vztahu člověka k Bohu, a to i v případě jeho odmítání, jako zprostředkování Božího zjevení, jeho lásky a ducha člověkem. Lidské dějiny totiž není možné chápat jako zcela přirozený proces, podřízený vlastním, mimolidským zákonitostem. Jsou utvářeny lidským jednáním, které v maximální míře odpovídá sebehermeneutice člověka, jež není možná bez transcendentního horizontu.⁴⁶

V tomto pojetí dějin je mravní rozhodování místem výsostné dějinnosti. Její přiznání není krokem tzv. mravního relativismu coby obávaného členu významového pole mravního indiferentismu. Vzhledem k charakteru Božího zjevení i k dějinné zakotvenosti člověka jistě nedovoluje historicky relevantní přístup trvat na mimočasovém přebývání mravních norem a mravního jednání, přiznává význam jeho okolnostem i dobovým antropologickým opcím. Prostě nezapomíná na lidskou svobodu coby konstitutivní prvek mravnosti, čímž ponechává lidskému, byť historicky vzdálenému jednání právě jeho mravní rozměr. K jeho pravdivějšímu zhodnocení vyžaduje však hermeneutický přístup.

⁴³ Srov. AUER (1984²), s. 31.

⁴⁴ Srov. AUER (1984²), s. 32nn.

⁴⁵ Srov. ROTTER (1984), s. 108.

⁴⁶ Srov. ROTTER (1984), s. 117.

Práce s historickými etickými texty

Etické texty jsou důležitými doklady dějinné proměnlivosti mravního posuzování, do kterého vstupuje na mnoha rovinách společenská podmíněnost jednání, horizont poznání a chápání (*Fragestellung*), ale také vlastní rozhodování autora. Tyto prvky dynamického procesu mravního rozhodování jsou v textu jakoby petrifikovány do statické podoby, jsou ‚usazeným‘ konsensem komunikačního společenství.⁴⁷ Avšak i takto ustrnulý dialog je nepřestává dále ovlivňovat v dějinách svého působení (*Wirkungsgeschichte*). O mohutnosti tohoto vlivu rozhoduje míra recepce toho kterého etického konceptu. Tradice vstupuje do dalšího lidského tázání, které ji využívá a překračuje. Zakoušení proměn skutečnosti vyzývá ke vzájemnému vztahování různých konceptů, a to i mimo rámec teologické etiky. A právě zde je důležité uchovat koherenci vlastního oboru, a tedy uvarovat se importů cizích témat či myšlenkových postupů. Musí být proto odhalen hermeneutický princip vlastní tradice.⁴⁸ V případě etiky jej nelze vymezit prostě jednotlivými tématy ani tradičně užívanou terminologií nebo tzv. zjevením. Také k přejímání nových prvků musí docházet organicky, musí být prověřován existující společný vztahový bod. Jedině tak je možné zachovat soudržnost oboru.⁴⁹ Zřejmě toto má na mysli Alfons Auer, když vyzývá morální teology, aby se inspirovali způsobem, jakým právní věda reflektuje vlastní tradici recepce: *„Recepce je proces, v jehož rámci jeden nárok přejímá kulturní prvky, tj. pojmy, představy, symboly, normy, struktury řádu, které sám nevytvořil, kterým však vtiskne v průběhu přejímání vlastní podobu. F. Wieacker výslovně zdůrazňuje, že bádání o recepci se nemůže zastavit u materiálního předmětu recepce, tedy u přejetých právních formulací; je třeba chápat recepci mnohem spíše jako duchovní a kulturní proces, a to podle jeho specifík a celkového smyslu.“*⁵⁰ Pro Auera je recepce dějinně-teologickou realitou, kterou je třeba znovu odhalit a zhodnotit tím, že se morální teologie nebude uzavírat před rozvojem lidského vědění a s ním spojenými novými nároky. Je dobře známá z dějin dogmatu (např. převzetí pojmů jako je *gnosis*, *logos*, *hypostasis*, *mysterium*), i z historie etiky. Patristika zná recepci nejdůležitějších etických

⁴⁷ Srov. DEMMER (1984), s. 75n.

⁴⁸ Srov. DEMMER (1989), s. 160.

⁴⁹ Srov. DEMMER (1984), s. 66.

⁵⁰ Pro Auerovu koncepci autonomní morálky v křesťanském kontextu je princip recepce stěžejním bodem. Srov. AUER (1984²), s. 208.

zásad stoicismu (nauka o přirozeném zákoně, o svědomí, o povinnosti, ctnostech a hříších).⁵¹ Nejde o slepou recepci, nýbrž o kritický proces utváření životné křesťanské nauky. Za největší počin tohoto druhu považuje Alfons Auer vrcholně scholastické porušení vertikality augustinské teologie „horizontální rovinou stvoření“, když mezi Boha, resp. lex aeterna na jedné straně a lidské svědomí na straně druhé vkládá lidskou přirozenost.⁵² S odvoláním na Edwarda Schillebeeckxe⁵³ a Marie-Dominique Chenu⁵⁴ spatřuje cíl tohoto kroku „v humanizaci morálky, ve snaze založit ji v člověku samém a tak ji interiorizovat. Avšak přitom nemá být popřeno, že v posledku vychází z teistického základu. Tak byl poprvé v dějinách křesťanství založen princip legitimacy autonomního, racionálního horizontu porozumění“.⁵⁵ V recepci spatřuje Auer obohacující a osvobozující proces, podnikaný znovu každou generací.⁵⁶

Potřeba analyzovat průběh recepce se však neomezuje pouze na přejímání etice nevládních představ či pojmů. Podle Klause Demmera tvoří podstatný krok i ve vztahu k vlastní tradici morální teologie. „*Důkazy čistě z tradice jsou vědeckou utopií. Ve skutečnosti je tak tradice nejen přenesena do nového kontextu, je tím zároveň sama proměněna. Toto se obvykle přehlíží. Lehko se člověk dostává do pokušení užívat tradice vlastního oboru jako kamenolomu a zlomkovitě ji zapojovat do současného diskurzu.*“⁵⁷ Rekurs k textům klasickým autorů musí být citlivě doplněn poznáním dějin jejich recepce, neboť právě v nich se projevují nedostatečnosti té které koncepce, neuspokojivost jejich myšlenkového instrumentaria. Nelze si představovat vývoj morálně-teologické tradice po odchodu výrazných osobností jako fázi „zhloupnutí“ jejich nástupců.⁵⁸ Spíše se instrumentarium klasiků dostává do konfrontace s nově chápanou skutečností a přestává jí dostačovat. Právě jeho dostatečná diferencovanost a přiměřenost nové situaci jsou nezbytné, má-li teologická etika dostát otázkám přítomnosti. „*Čím citlivější je porozumění vlastní tradici, a to*

⁵¹ Srov. AUER (1984²), s. 209.

⁵² Srov. AUER (1984²), s. 209.

⁵³ Edward Schillebeeckx, *Gott, die Zukunft des Menschen*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1969.

⁵⁴ Marie-Dominique Chenu, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin, Die deutsche Thomasausgabe 2. Ergänzungsband*, Gemeinschaftsverlag Kerle und Verlag Styria, Heidelberg 1960.

⁵⁵ AUER (1984²), s. 209.

⁵⁶ Srov. AUER (1984²), s. 208.

⁵⁷ DEMMER (1989), s. 16.

⁵⁸ Srov. DEMMER (1989), s. 16nn.

v překračujícím kontextu dějin ducha (Geistesgeschichte), o to diferencovanější a zároveň méně křečovitě je užívání tradičních kategorií.“⁵⁹

Nicméně i v přístupu k tradici vlastního oboru se roztáčí hermeneutický kruh nanovo, neboť náš přístup je ovlivněn zčásti jiným rozumějícím horizontem (*Verstehenshorizont*), vlastními předsudky, a tedy jiným předporozuměním. Hermeneutická metoda, vypracovaná v minulém století, zřetelně vyvrací nárok pozitivismu a historismu na jejich možné odbourání. Neboť jsou to právě tyto otázky, plynoucí z našeho předporozumění, které dávají textu promluvit. Porozumění je jakýmsi pokračováním započatého rozhovoru. Tyto prvky předporozumění je však třeba si uvědomit, neboť, máme-li se přiblížit předmětu svého zkoumání, musíme jej nahlédnout pokud možno v jeho jinakosti vzhledem k našemu předchůdnému mínění.⁶⁰ „*Prostřednictvím nových setkání se smyslem přejímáme a modifikujeme v sobě předané aspekty smyslu z tradice a z její přítomnosti.*“⁶¹ A právě tyto modifikované aspekty smyslu jsou tím kýženým ziskem, umožňujícím citlivější přístup k novým problémům i ke koherenci vlastního oboru. Hans-Georg Gadamer dokonce připomíná, že hermeneutika není jen metodou reprodukce jakéhosi původního významu textu. Ten totiž nemusí být cele znám ani autorovi samotnému. Nově položenými otázkami a jiným horizontem vědění plní hermeneutika dokonce produktivní funkci.⁶²

Pro interpretaci starých textů je třeba si uvědomit, že „*neexistuje žádná výpověď, kterou by cele vystihlo její převedení pouze na její obsah, chceme-li jí v pravdě porozumět. Každá výpověď je motivována. Každá výpověď má předpoklady, které nevyslovuje. Pouze ten, kdo bere v potaz i tyto předpoklady, může přiměřeně porozumět pravdě výpovědi.*“⁶³ Toto Gadamerovo stanovisko platí i pro tradici morální teologie. I zde mohou být historické texty pochopeny pouze v kontextu širších dějinných souvislostí, ze kterých vyrůstaly a které

⁵⁹ DEMMER (1989), s. 8.

⁶⁰ Srov. Jean GRONDIN, *Úvod do hermeneutiky*, Oikoumené, Praha 1997, s. 142n.

⁶¹ GRONDIN, s. 148.

⁶² Srov. Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, in: Hermeneutik I., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990, s. 301.

⁶³ Hans-Georg GADAMER, *Was ist Wahrheit?* (1957), in: *Gesammelte Werke 2.*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993, s. 52.

ovlivňovaly. Jak upozorňuje Klaus Demmer, velikost klasiků spočívá právě v tom, že dokázali přistoupit k tradici a nově ji interpretovat ve změněném dějinném kontextu.⁶⁴

Morální teologie v kontextu duchovních dějin⁶⁵

Pro přístup k tradici morální teologie navrhuje Klaus Demmer kontext duchovních dějin (*Geistesgeschichte*).⁶⁶ Tento nový přístup k dějinám se vyvíjí v 19. a 20. století v návaznosti na díla Herdera, Droysena, Diltheye, Rankeho, Windelbanda a dalších. Vycházejí tedy v mnohém ze společných kořenů spolu s filozofií hermeneutiky Hans-Georga Gadamera. Přístup duchovních dějin by se dal nastínit dvěma důrazy: jednak opozicí „duchovně-mravní“ a „přírodní/přirozený“ (srov. Droysen), duch a materie (Dilthey), myšlenka – realita (Troeltsch). Jedná se o popis vzájemných vztahů individua a kolektivních sil, jako jsou instituce, duchovní směry, tradice, právní formy. Jednotlivec je stále součástí svého dějinně vzniklého životního prostoru (*Lebenswelt*). Z tohoto přístupu plyne druhý důraz, totiž historizace světa a z ní plynoucí relativismus hodnot. Hodnoty tu nejsou myšleny v morálním, nýbrž v sociologickém smyslu, tedy zcela v nitrosvětském horizontu jako kulturní a sociální konstrukty. Jednotlivec totiž přistupuje k minulosti jen s pomocí vlastních, časově podmíněných norem a hodnot.⁶⁷ V reakci na tradiční, ale historicky nedostatečné zohledňování především výlučně klasických textů přichází tzv. historická sémantika s požadavkem limitovat toto „putování po vrcholcích dějin idejí“⁶⁸ jeho vztahem k sociální realitě doby vzniku a působení textů.

Vhodný se pro přístup k historickým etickým textům jeví model tzv. dějin pojmů, reprezentující především německé historicko-sémantické bádání, silně ovlivněné přístupem

⁶⁴ Srov. DEMMER (1989), s. 16.

⁶⁵ V češtině se užívá tento překlad německého *Geistesgeschichte*, vlastní označení chybí. Stejně tak se v anglosaském prostoru hovoří o *Intellectual History*. (Srov. Luise SCHORN-SCHÜTTE, *Neue Geistesgeschichte*, in: *Kompass der Geschichtswissenschaft – Ein Handbuch*, Joachim Eibach (ed.), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2002, s. 270).

⁶⁶ Srov. DEMMER (1989), s. 8.

⁶⁷ Srov. SCHORN-SCHÜTTE, s. 270.

⁶⁸ Srov. BÖDEKER (2002), s. 10.

tzv. frankfurtské školy 60-tých let. Jejím hlavním představitelem je Reinhart Koselleck⁶⁹ a zakládá se na představě, že se „proměna sociální reality sémanticky odráží na určitých hlavních pojmech politicko-sociálního světa.“⁷⁰ Za takto jednoduše formulovanou tezí se skrývá velmi problematické metodologické ukotvení, které souvisí jak s napětím mezi iterativitu a jedinečností výpovědi, tak i s obousměrností zde tvrzeného vlivu, stejně jako ve vyhledávání ‚těch správných, tj. reprezentativních‘ pojmů. Tenký led představuje pro zmíněnou koncepci také vztah mezi dějinami pojmu a dějinami jeho vzniku, které mohou být zachyceny buď mlhavě, nebo jen zlomkovitě. Koselleckův kolega Rolf Reichardt se snaží postupovat ‚historičtěji‘ v tom smyslu, že mapuje užívání sledovaných pojmů na širším vzorku textů soudobých slovníků, časopisů, letáků, almanachů, katechismů a písní.⁷¹

Rozpracování analýzy zvolených historických pramenů na základně metody historické sémantiky (tj. dějin pojmů, historické analýzy diskurzu a dějin metafor) však překračuje cíl předložené práce. V této souvislosti snad jen připomeňme stanovisko Reinharta Kosellecka v souvislosti s porozuměním pramenů: „Přísně vzato nám pramen nemůže nikdy sdělit, co máme říci. Avšak může nám zabránit učinit výpovědi, které na základě pramenů udělat nesmíme. Prameny mají právo veta. Zakazují nám odvážit se či připustit interpretace, které lze na základě pramenného nálezu shledat jako jasně špatné či nepřipustné.... Prameny nás chrání před omyly, nikdy nám však neřeknou, co máme říkat.“⁷² I ve srovnání etických konceptů Augustina Zippeho s Auerovou autonomní morálkou v křesťanském kontextu si musíme být tohoto limitu vědomi.

Křesťanský kontext teologické etiky

⁶⁹ Hlavním dílem tohoto projektu je bezesporu majestátní *Geschichtliche Grundbegriffe. Lexikon zur politisch sozialen Sprache in Deutschland* jehož vydavateli byli vedle Kosellecka Otto Brunner a Werner Conze, a jehož základní svazky vycházely mezi léty 1972 a 1997.

⁷⁰ Günther LOTTES, *Neue Ideengeschichte*, in: Kompass der Geschichtswissenschaft – Ein Handbuch, Joachim Eibach (Hg.), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2002, s. 263.

⁷¹ Srov. Rolf REICHARDT, Eberhard SCHMITT, *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820*, Bd. 1/2, Oldenbourg, München 1985, s. 70nn.

⁷² Reinhart KOSELLECK, *Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt*, in: R. Koselleck, W. J. Mommsen, J. Rüsen (eds.), *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*, dtv, München 1977, s. 45n.

Významnou částí konceptů teologické etiky je problematika spojená se způsobem zapojení horizontu víry do mravního rozhodování. Otázkou je vymezení jakéhosi propria křesťanské etiky. Stěžejním postulátem Auerovy autonomní morálky v křesťanském kontextu je, že křesťanství nepřináší žádný materiálně nový mravní požadavek,⁷³ a autor jej bohatě dokládá analýzou etiky obsažené na stránkách Starého a Nového Zákona. I jiní autoři současné teologické etiky se na tomto stanovisku shodují a zdůrazňují, že od zjevení už vůbec nelze očekávat formulace nových mravních požadavků.⁷⁴ Otázkou však zůstává, jakým způsobem a ve které fázi se to, co je pro křesťanskou víru svébytné, zapojuje do procesu mravního rozhodování. Klaus Demmer varuje v této souvislosti před nebezpečím mechanického rozdělení mravních norem na ty, které mají za cíl určitou podobu vnitrosvětské skutečnosti (příkázání druhé desky), a na ty s obsahem náboženským (příkázání první desky). Víra však poskytuje důležité předporozumění také pozemské skutečnosti.⁷⁵ Právě toto propojení pozemského a religiózního považuje Demmer za základní plod vtělení Božího syna, který nesmí být ztracen. Jeho akceptace přináší i nové pohledy na koncept dějin z hlediska křesťanské teologie a stála by jistě za další reflexe v kontextu současných historiografických metod. To však nemůže být součástí této práce. Křesťanské proprium však nepřístupuje k celku rozumové morálky jaksi zvenčí, tedy jako svébytný komplex k jinému svébytnému systému, jako jakási přidaná hodnota. Ani představa přistoupení jednotného souhrnu morálněfilozofických aspektů k morálnímu komplexu založenému na zjevení není vzhledem k povaze křesťanského zjevení udržitelná, neboť by předpokládala jakousi statickou obsahovou strukturu.⁷⁶

Premisa o konvergentním vztahu zjevení a rozumu v oblasti mravního posuzování formulována jinak znamená, že oba zdroje nejsou v rozporu. Pro lidsky zdařilý život by mělo stačit mravní jednání vycházející z rozumového poznání – zde je důležitá společná báze věřících i nevěřících. Přesto je zřejmé, že si křesťanská teologická etika bude uchovávat svou svébytnost. Klaus Demmer souhlasí s Alfonsem Auerem, který spatřuje křesťanské proprium na rovině motivací a postojů a v procesu vzniku mravních norem mu přenechává tzv.

⁷³ Srov. AUER (1984), s. 27.

⁷⁴ Srov. Josef FUCHS, *Für eine menschliche Moral, I.*, Herder Verlag, Freiburg i. Br. 1988, s. 80–98, nejnověji také Eberhard SCHOCKENHOFF, *Grundlegung*, s. 20nn.

⁷⁵ Srov. DEMMER (1989), s. 77.

⁷⁶ Srov. SCHOCKENHOFF (*Grundlegung*, 2007), s. 23.

integrující, kritizující a stimulující funkci.⁷⁷ Jde nicméně dál a snaží se vyhnout představě, kterou Auerův koncept může vzbuzovat, totiž že tzv. autonomní etika je cosi předem daného, co lze poznat a popsat v souladu s realistickou epistemologií. Proto rozvíjí teorii tzv. mravní pravdy, aby zdůraznil její specifika.⁷⁸ Motivační působení víry spatřuje v ovlivnění přijatých standardů posuzování dober, dějinného uskutečnění přirozenosti pravidly strategických preferencí.⁷⁹ Tento koncept dovoluje přijmout i dějinný fakt mravního pokroku. Motivace tedy působí na intence a ty dále na cíle jednání. Jednání má zpětně význam na vznik mravních norem.⁸⁰ Víra nepůsobí na mravní rozum bezprostředně, což je diskutováno v souvislosti se vztahem dogmatiky a morální teologie.⁸¹ Pravdy víry a mravní pravda se odlišují rozdílným ontologickým a logickým statutem. Pravdy víry mají narativní strukturu. Vztahují se k události zjevení, tedy k nevystižitelnému tajemství Božího sebesdělení člověku. Mravní pravdy jsou naproti tomu především pravdami o člověku, a jejich pojmově-výrokové formulace vyžadují univocitu, protože nesou preceptivní strukturu ve formě normy, napomenutí nebo rady.⁸² Morální teologie přistupuje podle Klause Demmera k pravdám víry v souvislosti s antropologickými opcemi, což znamená, že zkoumá obecně lidské otázky v horizontu víry. Víra neposkytuje celkovou, do detailů propracovanou antropologii. Antropologické implikace víry mají spíše povahu otevřených významových obsahů. Jakkoliv nevyžaduje křesťanská etika žádnou obsahovou exkluzivitu, hovoří církevní magisterium o mravní nezbytnosti zjevení, pokud jde o správné poznání přirozeného mravního zákona a morálně-teologické zdůvodnění etiky. Obecně přístupná antropologická chápání získávají v této souvislosti nový význam, do kterého se promítá celkový obsah chápání víry.

Klaus Demmer dále uvádí šest antropologických implikací,⁸³ relevantních pro mravní posuzování: totiž nauku o stvoření člověka k Božímu obrazu, která je základem

⁷⁷ „Pro konkrétní morální jednání vyplývají z evangelia specifické postoje a motivace (víra, naděje, láska, vděčnost, bdělost aj.), pro proces nalézání mravních norem se nabízí integrující, kritizující a stimulující efekt, tzn. křesťanská zvěst orientuje všechny snahy o lepší lidství na poslední cíl, který je zahlédnutelný ve víře, odhaluje slepé uličky takových snah a povzbuzuje k ještě lepšímu a v posledku vysoce etickému ztvárnění lidství, které překračuje etické minimum, vyjádřené normami, ale i každý stupeň dosaženého mravního růstu.“ AUER (1984), s. 213.

⁷⁸ Srov. kap. Reflexe východisek, s. 23nn.

⁷⁹ Srov. DEMMER (1989), s. 79.

⁸⁰ Srov. DEMMER (1989), s. 79.

⁸¹ Srov. shrnutí Gerhard EBELING, *Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik*, in: Zeitschrift für evangelische Ethik (ZEE) 26, 1982, ss. 10-18.

⁸² Srov. DEMMER (1989), s. 81.

⁸³ Srov. DEMMER (1989), s. 83nn.

důstojnosti lidské osoby. Dále z tajemství inkarnace plynoucí fundamentální rovnost a bratrství všech lidí, coby smysluplný rámec důstojnosti lidské osoby. Další implikací je křesťanské pojetí dějin, které jsou privilegovaným místem Božího sebezjevení. Stejně tak významná je teologie smrti, prostupující situacemi utrpení a ztráty naděje, a nauka o ospravedlnění, která limituje požadavek na výkon. A konečně je třeba vzít v potaz Ježíšem Kristem darované smíření, které vstupuje do smíření se sebou samým i s druhými lidmi. Paradigmatický význam má v této souvislosti pozemský osud Ježíše Krista, který významně koriguje představu zdařilého života, jak je patrné na hodnocení životů křesťanských mučedníků. „*Představy zdařilého života musí projít filtrem christologické dějinné teologie. Nikoliv zákon, ale blahoslavenství kázání na hoře jsou hnací silou křesťanského uchopení a výkladu dějin.*“⁸⁴

Význam antropologických implikací víry spočívá podle Klause Demmera v tom, že společně vytvářejí rámec, ve kterém pracuje mravní rozum. Musejí být dále promýšleny a konkretizovány jednak vzhledem k mravnímu rozhodování jednotlivce, jednak vzhledem ke stávajícím mravním normám. Jejich vliv na mravní rozum však není bezprostřední, nýbrž se jaksí vnořují do dějinně vzniklého normativního kontextu a pracují na svém dovršení.⁸⁵ Biblické zjevení předpokládá jednotu víry a života, poznání a jednání. „*Specifikem biblického pojmu víry je, že se neomezuje pouze na teoretické uznání Boha, nýbrž je chápáno jako přitakání víry coby nastoupení odpovídajícího způsobu života a přijetí společné životní praxe Božího lidu.*“⁸⁶ Proto je privilegovaným hermeneutickým místem podoba života konkrétního křesťana. V jeho sebepojetí spočívá skutečnost, že víra nestaví rozumu žádné hranice a naopak jej uschopňuje klást správné otázky.

Morální teologie vstupuje do univerzální mravní komunikace a nová hlediska vnáší v podobě antropologických a normativních obsahů. Poskytuje kritický potenciál, jak připomíná autonomní morálka v křesťanském kontextu,⁸⁷ který Klaus Demmer vykládá jako vklad korigující i zlepšující.⁸⁸ Dosažené mravní poznání pak může existovat dále v mravním

⁸⁴ DEMMER (1984), s. 89n.

⁸⁵ Srov. DEMMER (1989), s. 89.

⁸⁶ SCHOCKENHOFF (*Grundlegung*, 2007), s. 24.

⁸⁷ Srov. AUER, (1984), s. 194.

⁸⁸ Srov. DEMMER (1989), s. 91.

komunikačním společenství, avšak již bez explicitního rekursu k rámci víry⁸⁹. Aby však komunikace byla skutečným dialogem, musí si teologická etika uchovat velkorysost a otevřenost všemu dobrému a cennému v každé kultuře. Zároveň však musí zůstat bdělá a s kritickým odstupem.⁹⁰ To nutně znamená živý kontakt teologické etiky s poznatky neteologických disciplín, zároveň však obeznámenost s metodou jejich práce. To se týká především filosofické etiky, která vedle umožnění dialogu v rámci stále silněji sekularizovaného komunikačního společenství prověřuje přiměřenost a rozumnost morálně-teologické argumentace.⁹¹

⁸⁹ Tato teze autonomní morálky je podle Klause Demmera problematická, vzhledem k nejisté zatížitelnosti takto získaného konsensu. (Srov. DEMMER, 1989, s. 91).

⁹⁰ Eberhard Schockenhoff varuje v této souvislosti před kramářskou duší, která by chtěla s účetnickou pečlivostí vést přesnou evidenci vypůjčeného v té které kultuře a té které historické epoše (*Grundlegung*, 2007, s. 25).

⁹¹ Srov. také SCHOCKENHOFF (*Grundlegung*, 2007), s. 28nn.

Reflexe východisek

Principy autonomní morálky v křesťanském kontextu

Diskuse o explicitní autonomii morálky v rámci křesťanské víry ožily v reakci na vydání encykliky papeže Pavla VI. *Humanae vitae* 25. července 1968. Moralista Alfons Auer, který v té době přednášel na univerzitě v Tübingen, na ni zareagoval v časopise *Theologische Quartalschrift*⁹² deseti tezemi o hledání mravních doporučení. Ve stručném úvodu formuloval své přesvědčení, že encyklikou *Humanae vitae* „došla určitá podoba závazného mluvení učitelského úřadu církve o otázkách mravného utváření života na svou mez a zpochybnila sebe samu. Je proto zřejmé, jak nezbytná je diferencovaná teologická reflexe o nalézání mravních směrnic a doporučení“.⁹³ Samotný text je naléhavou přímluvou, aby učitelský úřad církve přistupoval k učení o mravně správném jednání, které je původním určením člověka v řádu stvoření, napříště v duchu dialogu.⁹⁴ Auerových deset tezí vychází ze scholastického postulátu, že totiž „mravné je třeba vymezit jako nárok, který klade skutečnost na lidskou osobu“⁹⁵. Toto stanovisko Auer de facto dále rozvíjí, když ukazuje, že ani tajemství stvoření (druhá teze), víra v Jahveho (třetí teze), Nový zákon (čtvrtá teze), ani patristická a scholastická teologie, která přejímá aristotelско-stoickou filozofii (pátá teze) nepřinášejí žádné materiálně nové požadavky. Za neuralgický bod je třeba považovat šestou tezi: „Z ustanovení mravního řádu prostřednictvím Logu stvoření a jeho finalizace na Kristovo tajemství nemůže být odvozena žádná církevní kompetence v tom smyslu, jako by učitelský úřad a teologie mohly nebo musely na základě svého vědění, které plyne z víry, o stvoření a spásy samy od sebe navrhnout a ukládat jako závazná konkrétní pravidla týkající se étosu

⁹² Alfons AUER, *Nach dem Erscheinen der Enzyklika „Humanae vitae“*. Zehn Thesen über die Findung sittlicher Weisungen, in: *Theologische Quartalschrift*, 149, 1969, ss. 75–85.

⁹³ Alfons AUER, *Nach dem Erscheinen der Enzyklika „Humanae vitae“*. Zehn Thesen über die Findung sittlicher Weisungen, in: týž, *Zur Theologie der Ethik. Das Weltethos im theologischen Diskurs*, Universitätsverlag Freiburg – Herder Verlag, Freiburg-Wien 1995, s. 37.

⁹⁴ Tohoto aspektu Auerova textu si vůbec nepovšiml Aleš ČAHA (*Autonomní morálka*, Univerzita Palackého, Olomouc 2004), a proto pojednává Auerův koncept autonomní morálky v křesťanském kontextu, jakoby odpíral církvi možnost vyjadřovat se k palčivým otázkám současnosti, což v případě obhajoby sociálního učení církve před Auerem působí až trapně (srov. tamtéž, s. 88nn).

⁹⁵ AUER, *Nach dem Erscheinen* (1995), s. 37.

světa.⁹⁶ Lidé musí celou řadu nových situací a skutečností zvládat bez bezprostředního rekursu k poznatelným Božím predestinacím a spoléhání na Boží intervenci. Musí se tedy ,k pravdě světa, jeho racionalitě a intencionalitě' blížit v dějinách různými získanými dovednostmi a znalostmi, logickým usuzováním a indukci, a proto nevyplývá žádná zvláštní pravomoc pro vědění z víry.⁹⁷ Zbylé teze rozvíjejí úlohu církevního zvěstování v takto uchopené mravnosti. Církev nikdy tento imanentní étos světa neodmítala (sedmá teze). Kritický hrot osmé teze, že církev spatřovala ve zprostředkování spásy slovem a svátostmi, lze cítit z postřehu, že „*dignita služby zprostředkování spásy vede často v ,náboženských staletích' k rozšíření spirituální autority na světské oblasti.*“⁹⁸ Auer chápe ustanovení detailních návodů v oblasti světového étosu ze strany církve za její subsidiární, nikoliv originální úlohu.⁹⁹ Hlavní zisk takového postoje církevní autority je, že nezastavuje cestu k víře v Boha a Ježíše Krista lidem vně záležitosti podstatnými jen zdánlivě.¹⁰⁰ Devátá teze žádá pro církev místo v dialogu. Církev má právo i povinnost podílet se na hledání původní úlohy lidského ducha. A konečně desátá teze vyslovuje přání, aby v budoucnu nebylo mravní vědomí nebylo utvářeno jednosměrnými magisteriálními rozhodnutími, nýbrž probíhalo dialogicky.¹⁰¹

Auerovým přáním bylo vyvolat teologickou reflexi změněných vztahů mezi církví a světem svou reakcí z roku 1969. O dva roky později publikuje ucelenou práci *Autonomní morálka a křesťanská víra*, která vyvolává diskusi v nečekaném rozsahu¹⁰². V reakci na ni připojuje ke druhému vydání své práce dodatek, který obsahuje reformulaci tří základních stanovisek autonomní morálky: autenticita mravního, dostatečnost rozumu pro jeho rozpoznání a za třetí nepodmíněnost jeho nároku.¹⁰³ Tezí autenticity mravního se Auer obrací proti eudaimonistickému a voluntaristickému pojetí. Dobré platí za dobré z toho důvodu, že dobré skutečně je, nikoliv proto, že to přivozuje člověku či skupině lidí slast či potěšení, nebo proto, že si to přeje nějaká autorita, a to ani autorita Boží. V tomto důrazu se odráží vliv filosofického realismu ve smyslu primátu skutečného jsoucna samého o sobě.

⁹⁶ AUER, *Nach dem Erscheinen* (1995), s. 42.

⁹⁷ Srov. tamtéž.

⁹⁸ Tamtéž, s. 44.

⁹⁹ Srov. tamtéž, s. 45.

¹⁰⁰ Srov. tamtéž, s. 46.

¹⁰¹ Srov. tamtéž, s. 48.

¹⁰² Srov. AUER, (1984²), s. 205.

¹⁰³ Srov. AUER (1984²), s. 211.

Jeho poznání nutně předpokládá potřebu tomuto jsoucnu se přizpůsobit. Etika je mu svobodným přitakáním reality, do které je člověk jako osoba zapojený především aspekty sociality a materiality.¹⁰⁴ Lidské sebeuskutečnění se děje vždy v souvislosti se druhými lidmi a skrze lidské tělo, které člověk pouze „nevlastní“, nýbrž kterým člověk je. Tato základní teze autonomní morálky implikuje dva předpoklady: totiž principiální možnost pravdivého poznání skutečnosti, vlastní lidskému rozumu, tedy poznání bezpředsudečného, realisticky chápaného jako shoda s realitou. Mravně správné jednání je pak jednáním ve shodě s rozumem, naopak nesprávné jednání je jednáním proti rozumu.¹⁰⁵ Druhou implikací je předpoklad, že pravdivé poznání bude respektováno jako míra vůle a působení. Při zdůraznění primátu skutečnosti v mravním posuzování je třeba mít na mysli skutečnost nikoliv pouze ve stavu své současné aktualizace, nýbrž skutečnost obsahující potenciální zlepšení, tj. scholastickým *esse reale* a *esse melius (esse perfectum)*. Z tohoto napětí vyplývá vlastní nárok skutečnosti na své zdokonalení, které etika překládá do imperativů pro lidské jednání.¹⁰⁶

Mravnost musí vyplývat z rozumné svobody člověka, a proto je podle Auera nezbytně nutné trvat na dostatečné kompetenci rozumu v rozpoznání mravného, a to jak v hodnocení dobra coby posledního závazku lidské svobody, tak i v rozhodnutí, co je v konkrétních situacích mravního rozhodování mravně správné. Dostatečnosti rozumu k poznání skutečnosti využívají nejrůznější vědecké disciplíny, související s materialitou a socialitou člověka (např. biologie, psychologie, sociologie). Tzv. empirické vědy musejí však být se svými poznatky antropologicky integrovány, tj. vztaženy k mravnímu subjektu, tedy člověku.¹⁰⁷ Vytváření mravní normy je následujícím krokem, který zahrnuje integrované poznatky i neteologických věd. V této souvislosti připomíná Auer¹⁰⁸ dvojí charakter přirozeného práva. První rovina je ta, kterou lze deduktivně vyvodit o lidské přirozenosti z daností, např. skutečnost lidské tělesnosti či pohlavnosti. Druhá pak je tzv. sekundární přirozené právo coby konkretizace primárního. Pro jeho získání doporučoval Tomáš Akvinský nikoliv cestu logické dedukce (*conclusio*), nýbrž pozitivní určení (*determinatio*). A toto je

¹⁰⁴ Srov. AUER (1984²), s. 16n.

¹⁰⁵ Srov. Summa theologiae I-II, 18, 5.

¹⁰⁶ Srov. AUER (1984²), s. 22n.

¹⁰⁷ Srov. AUER (1984²), s. 39nn.

¹⁰⁸ Srov. AUER (1984²), s. 52.

prostor pro uplatnění dialogu s ostatními vědami. Mravné jednání je takové, které odpovídá rozumnému rozvinutí poznané skutečnosti, jeho kvalita odpovídá kvalitě poznané skutečnosti. V této tezi je dobře patrný jeden z předpokladů realisticky založené etiky, totiž že lidský rozum je pro poznání skutečnosti dostatečný. Mravně zdařilé jednání tedy předpokládá od předsudků oproštěné poznání.

Konečně třetí stěžejní premisa autonomní morálky, totiž nepodmíněnost jejího nároku, souvisí s nezbytnou podmínkou mravního jednání – se svobodou. Vědomí mravního nároku plynoucího z poznání skutečnosti je otevřena do možného lepšího. I člověk, v souladu nebo v protikladu k formulované mravní normě,¹⁰⁹ orientuje své jednání v souladu s poznaným smyslem a utváří nově svůj život, i když v ukotvenosti v podmíněném. Mnohvrstevnatá spjatost člověka se skutečností se odehrává v rámci dějinnosti. Člověk je ve svém uskutečňování se na cestě k celku sebe sama i světa a z podmíněnosti minulosti a podmínek současnosti chce utvářet žádoucí podobu budoucnosti. Konečně je člověk z křesťanského pohledu ve vztahu k transcendentní skutečnosti projevující se touhou po celku. Tato otevřenost nepodmíněnému se tedy projevuje jak v oblasti poznání nároku skutečnosti, v rovině mravního rozhodování a individuálního jednání, tak v rovině sociální při formulaci mravních norem.

Poznání a uznání mravního se odehrává na třech rovinách. Auer si od Otto - Friedricha Bollnowa¹¹⁰ půjčuje dichotomii „prosté mravnosti“ (*einfache Sittlichkeit*) a vysokého étosu (*Hochethos*).¹¹¹ Nejprostším výrazem mravního je kmenová formulace jakési minimální morálky, často v podobě tabu. Druhou rovinou je pak sociálně uložená mravní závaznost, vyžadující shodu cíle jednání (*finis operis*) s úmyslem jednatelce (*finis operantis*). Cílem jednání je poznané lepší a člověk jedná bez ohledu na úspěch či uznání. Zde se nalzáme na vlastním poli autonomní morálky, jež je vlastně vrcholným výsledkem výchovy mravního vědomí, protože se děje „z centra lidské osobnosti a směřuje ke svobodnému a

¹⁰⁹ Mravní normy nemají na absolutní platnost, nýbrž mohou být překonávány, reformulovány, pokud se projeví jejich nepřiměřenost nebo dokonce nesprávnost. (Srov. Alfons AUER, *Absolutheit und Bedingtheit ethischer Normen*, in: týž, *Zur Theologie der Ethik. Das Weltethos im theologischen Diskurs*, Universitätsverlag Freiburg, Herder Verlag, Freiburg-Wien 1995, s. 224nn

¹¹⁰ Otto-Friedrich BOLLNOW, *Einfache Sittlichkeit. Kleine philosophische Aufsätze*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1957, s. 20–22.

¹¹¹ Srov. AUER (1984²), s. 27n.

vlastnímu ztvárnění své důstojnosti i důstojnosti druhých".¹¹² Auer připomíná Kantovu formulaci kategorického imperativu: „*Jednej tak, abys lidství, jak v osobě své, tak v osobě druhého člověka, vždy užíval také jako účel, nikdy pouze jako prostředek.*“¹¹³ Při takto zacíleném mravním rozhodování vystupuje do popředí role svědomí, coby jádra autonomní mravnosti. Jeho autonomie je však, jak Auer připomíná, limitována poznáním skutečnosti.¹¹⁴ Konečně třetí podobou mravního závazku je křesťansky integrovaná mravnost, kdy se člověk ve svobodě stává obrazem Boha, který je láska.

V souvislosti s otázkou integrace mravnosti křesťanskou vírou se rozpoutala živá debata o tzv. *proprium christianum*. Alfons Auer rozvíjí stanoviska druhé až páté teze, že tedy ani starozákonní, ani křesťanská biblická víra v Boha, ani tradice nepřidávají k věčnému étosu světa (*Weltethos*), tj. k étosu maximálně plynoucímu z poznání skutečnosti, nic materiálně nového. Specifický přínos křesťanství je proto nutné spatřovat v něčem jiném. Auer charakterizuje toto jiné jako nový významový horizont, tj. „*nové celkové rozumění, ve kterém se vykládá fundamentálně nové určení lidské a světské skutečnosti, dané Ježíšem Kristem.*“¹¹⁵ Toto nové rozumění se projevuje ve specifických postojích a motivacích (např. víra, naděje, láska, vděčnost, bdělost),¹¹⁶ které provázejí jednání. V tomto má u Auera klíčové postavení evangelium, coby křesťanské kérygma. Nový významový horizont se dále odráží v procesu nalézání mravních norem, a to známou triádou integrující, kritizující a stimulující funkce, „*křesťanská zvěst orientuje všechny snahy o lepší lidství na poslední cíl, který je zahlédnutelný ve víře, odhaluje slepé uličky takových snah a povzbuzuje k ještě lepšímu a v posledku vysoce etickému ztvárnění lidství, které překračuje etické minimum, vyjádřené normami, ale i každý stupeň dosaženého mravního růstu.*“¹¹⁷. Všechny tři funkce křesťanského *propria* jsou výrazem dialogu, který by si Auer přál vidět mezi církevními autoritami a sekularizovaným světem.

¹¹² AUER (1984²), s. 25.

¹¹³ Immanuel KANT, *Grundlegung zu Metaphysik der Sitten*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1999, s. 54n.

¹¹⁴ Srov. AUER (1984²), s. 26.

¹¹⁵ AUER (1984²), s. 212.

¹¹⁶ Dost možná by se daly tyto postoje a motivace zahrnout pod pojem ctnosti, čímž by se posílila osobně dynamická rovina individuální mravnosti. První tři, které Auer ve výčtu uvádí (srov. AUER (1984²), s. 213) jsou tradičně uváděné tzv. teologální ctnosti. V této souvislosti není bez zajímavosti pokus Eberharda Schockenhoffa o nové založení etiky ctností (*Tugendethik*) jako etiky psané z pozice první osoby, tj. etiky zaměřené na zdařilý život, spojující jak hledisko jednatelova subjektu, tak objektivní etické hledisko třetí osoby, popř. etiky coby vědecké disciplíny (srov. SCHOCKENHOFF, *Grundlegung*, 2007, s. 46nn).

¹¹⁷ AUER (1984²), s. 213.

Integrovaná funkce¹¹⁸ církevního *propria* staví na smysluplném založení světa. Jemu imanentní *étos*, tzv. světský *étos*, neboli *étos věčnosti* (*Weltethos, Ethos der Sachlichkeit*), je křesťanskou vírou zapojen, integrován do významového rámce poslušnosti Bohu-Stvořiteli. Auer požaduje po církvi, aby přinesla „*duchovně-mravní implikace, které budou patrné ve významovém horizontu utvořeném tajemstvím stvoření, spásy a eschatologické plnosti*“.¹¹⁹ Uplatnění těchto tří tajemství považuje je nezbytné, chce-li věřící jednat v záležitostech spadajících do sféry příkazů druhé desky dekalogu, tj. do sféry světového *étosu*. Oporu pro svou myšlenku integrace nalézá Auer v dogmatické konstituci o církvi *Lumen gentium*, která píše v souvislosti s transcendentní povahou Kristova království o tom, že „*církev, čili Boží lid při uskutečňování tohoto království nic neodnímá časným hodnotám kteréhokoli národa; naopak, vlohy, schopnosti a zvyky národů, pokud jsou dobré, podporuje a přejímá, a co přejímá, to očišťuje, posiluje a povznáší.*“¹²⁰ V sekularizovaném světě existuje množství koncepcí žádoucího lidského jednání i spravedlivého sociálního řádu. Mnohé z nich jsou křesťansky integrovatelné. Autentický a originální smysl křesťanské zvěsti se skrývá ve zprostředkování spásy slovem a svátostí, v uschopnění křesťana, aby ve světě působil s křesťanskou motivací a přiměřeně realitě.¹²¹ Integrace je jedním z aspektů dialogu, který křesťanská zvěst se světem vede a jehož dalšími dvěma částmi je kritika a stimulace.

Kritická funkce neznamena nic jiného než vztahování modelů jednání pod kritický soud Božího slova,¹²² zkoumání, nakolik odpovídají nitrosvětské skutečnosti pravdám víry. Kritika je zaměřena na objevení a odmítnutí neintegrovatelných mravních obsahů, neměla by však postrádat i tvůrčí rozměr příspěvku k prohloubení pochopení lidské existence.¹²³ A konečně stimulující funkce je založena v podstatě na aplikaci křesťanské naděje, tedy stálé udržování horizontu eschatologického naplnění a celkového směřování lidského jednání.

Rozlišení na tzv. *étos světa* (*Weltethos*) a *étos spásy* (*Heilsethos*) v sobě skrývá nebezpečí dualismu, rozštěpení na dvě autonomní jednotky. Tohoto rizika, které bylo

¹¹⁸ Alfons Auer poukazuje na skutečnost, že pojem integrace není v křesťanské etice nový. Srov. AUER (1984²), s. 191, pozn. 116.

¹¹⁹ AUER (1984²), s. 189.

¹²⁰ *Lumen gentium* 13, in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2002, s. 49.

¹²¹ Srov. AUER (1984²), s. 187.

¹²² Srov. AUER (1984²), s. 194.

¹²³ Srov. AUER (1984²), s. 195.

v reakcích na Auerovu koncepci mnohokrát uváděno proti ní samé, si byl její autor sám dobře vědom. Proto zdůrazňuje jejich vzájemnou reciprocitu a interdependenci, upozorňuje na to, že jde jen o dva aspekty jedné křesťanské existence.¹²⁴

Koncept autonomní morálky ve světle Písma

V Auerově konceptu hraje klíčovou argumentační roli Písmo.¹²⁵ Členění problematiky mravního ve Starém zákoně přejímá Auer od Hendrika van Oyena¹²⁶, tj. pojednává zvlášť étos zákona, étos proroků a étos moudrosti.¹²⁷ Všechny tři typy starozákonního étosu jsou analyzovány na základě poznatků biblistů.¹²⁸ Připojena je ale vždy pasáž hodnotící jejich proprium, podstatná z hlediska autorovy argumentace a zkoumání, zda je jeho teze autonomní morálky v křesťanském kontextu relevantní.

Pojednání o étosu zákona osvětluje biblický zdroj Auerova rozlišování mezi étosem světa a étosem spásy. Jeho základem je Kristova odpověď, které přikázání je první a které druhé (Mt 22,34–40par). Celé spektrum židovského zákona je tak rozděleno na závazek lásky k Bohu a na závazek lásky k člověku. Tato Ježíšova slova vedla v tradici k rozlišování mezi přikázáními první desky (požadavky lásky k Bohu) a přikázáními druhé desky (požadavky lásky k bližnímu).¹²⁹ V souladu s poznatků biblistů poukazuje Auer na skutečnost, že příkazy (či zákazy) týkající se vztahu ke druhým lidem se nalézají i u okolních národů a Izrael je s největší pravděpodobností přejal a integroval. Morální specifikum se nenalézá v nových požadavcích, nýbrž v zapojení do nového religiozního kontextu, který však proto není jen druhotným přístupujícím faktorem. Jeho plodem je nová motivace mravního, jeho

¹²⁴ Srov. AUER (1984²), s. 186.

¹²⁵ Jeho studie Autonomní morálka a křesťanská víra se skládá ze tří hlavních kapitol, z nichž jedna celá je věnována pouze problematice autonomní morálky v Bibli. V počtu stran je z celkového počtu dvou set bezmála sedmdesát věnováno zvěsti Starého a Nového zákona.

¹²⁶ Hendrik van OYEN, *Ethik des Alten Testaments. Geschichte der Ethik*, Bd. 2, Gerd Mohn Verlagshaus, Gütersloh 1967.

¹²⁷ Srov. Helmut WEBER, *Všeobecná morální teologie*, Zvon – Vyšehrad, Praha 1998, s. 24.

¹²⁸ Vedle již zmiňovaného Hendrika van Oyena se Auer opírá o Hartmuta Geseho, Gerharda von Rada, Norberta Lohfinka, Walthera Eichrodta, Herberta Haaga, Herberta Preiskera aj.

¹²⁹ Srov. KKC 2067, srov. také Jiří SKOBLÍK, *Přehled křesťanské etiky*, Karolinum, Praha 2004, s. 162.

dynamizace a nová transparentnost.¹³⁰ S odkazem na Herberta Haaga¹³¹ spatřuje Auer nejdůležitější motivy Izraele k naplnění morálních požadavků ve vděčnosti, lásce a získání života. Snad by se daly tyto postoje shrnout jako obsah požadavků první desky, což by velmi dobře poukazovalo na perichorézi obou směrů přikázání lásky. Dynamika mravního plyne z vědomí Boží vyvolenosti, jež je důležitým stimulem, aby si Izraelité uvědomovali skutečnou podobu svého života v kontrastu k nárokům étosu smlouvy. Svým spojením s Boží záchrannou autoritou (vyvedení z Egypta a uvedení do zaslíbené země) nemají přikázání pouze sociálně-záchovní význam, nýbrž jsou výrazem Hospodinovy bdělosti nad svatostí svého lidu.

Nové aspekty se nalézají i v étosu proroků. V citaci Walthera Eichrodta Auer připomíná, že étos zvěstovaný proroky nepřináší žádnou principiálně novou orientaci mravního.¹³² Nové je to, že zakoušenou Boží skutečnost vztahují ke všem lidem a ke všem životním situacím. Univerzalita prorockého zvěstování je spojena i s vizí eschatologické říše míru, jejíž příchod byl v naléhavosti představován jako velmi blízký. Už u proroků je možné nalézt rysy étosu moudrosti, rozvedený v mudroslovných knihách Starého zákona (Př, Kaz, Mdr, Sír, Jb a některé žalmy).¹³³ Jeho základem není nějaký kosmicko-sociální řád, nýbrž Bohem založený řád stvoření, při kterém byla Hospodinu pomocníkem hypostazovaná moudrost. Bůh není představován jako žárlivě střežící smluvní partner, nýbrž jako nosný základ světa. Volání moudrosti k následování sahá podle citovaného Gerharda von Rada mimo rámec kultického společenství Izraele.¹³⁴

Pojednání étosu Nového zákona dělí Auer na étos Ježíšova zvěstování a pavlovský étos. V analýze evangelního étosu hraje klíčovou roli Kristův zmíněný dvojí příkaz lásky, který byl ranou církví vysoko hodnocen. I v jeho případě lze jeho formulaci nalézt i v mimobiblické literatuře: vyskytuje se v pozdněžidovské literatuře – v Závěti patriarchů v Závěti Isacharově 5,2 nebo 7,6, v Závěti Danově 5,3.¹³⁵ S odvoláním na Ethelberta Stauffera¹³⁶ hovoří Auer

¹³⁰ Srov. AUER (1984²), s. 63nn.

¹³¹ Herbert HAAG, *Der Dekalog*, in: *Moraltheologie und Bibel*, Paderborn 1964, s. 35n, podle AUER (1984²), s. 63.

¹³² Walther EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, sv. I, Tübingen 1948³, s. 180, podle AUER (1984²), s. 69.

¹³³ Výčet podle AUER (1984²), s. 72.

¹³⁴ Gerhard von RAD, *Theologie des Alten Testaments*, sv. I, München 1962⁴, s. 464, 466.

¹³⁵ Srov. *Knihy tajemství a moudrosti*, sv. I, Vyšehrad, Praha 1998.

¹³⁶ Ethelbert STAUFFER, *Die Botschaft Jesu damals und heute*, Bern 1959, podle AUER (1984²), s. 86.

v tomto kontextu o širokém konsensu v otázce mravnosti, který sahá i do antických filozofických škol a vstupuje do Ježíšova zvěstování. Proprium Ježíšova etického zvěstování však nalézá v trojím ohledu – v radikální teologizaci příkazu lásky spjatostí s láskou k Bohu,¹³⁷ v jeho univerzalizaci a podtržení ve srovnání s jinými příkazy. Láska k bližnímu je součástí a vlastním projevem lásky k Bohu (Mt 25, 31–46), podmínkou kultického slavení (Mt 5,23). Příkaz lásky překračuje jak hranice vyvoleného národa či kultovního společenství, ani nezůstává uzavřený v pouhé nitrosvětské rovině. Dosahuje neprosté univerzality. Ježíš probouzí ve svých posluchačích žížeň po spravedlnosti, po spravedlnosti, která přichází nikoliv skrze člověka, ale od Boha.¹³⁸

Nový významový horizont Ježíšova poselství je vyjádřen v poselství, jež Ježíš hlásá po zajetí Jana Křtitele: „*Čiňte pokání, neboť se přiblížilo království nebeské.*“ (Mt 4,17). Blízkost Božího království dává správné místo lidskému pozemskému pobytu i jeho dějinám. V této souvislosti přichází Auer k centrální myšlence o propriu evangelního étosu. Je jím osoba Ježíše Krista sama, ztělesněné Slovo Boží. „*Proto nemůže existovat žádný mravní požadavek, který by nebyl ve vztahu k osobě Ježíše... Tento nový významový horizont je v pravdě křesťanským propriem, které vede – jak bude ještě ukázáno – k nové dynamizaci v oblasti etické motivace.*“¹³⁹ Proto nemusí evangelia vytvářet žádný systém křesťanské etiky.¹⁴⁰ Jejich etika je založena v eschatologické blízkosti Božího království, která je trvalou výzvou k obrácení a bdělosti, ke spolehnutí se na Boží blízkost a k rezignaci na získání bohatství, cti a moci. Je etikou uřednického následování Ježíše, tedy bezvýhradného společenství v životě, utrpení, zaslíbeních a apoštolátu.¹⁴¹ Novým rozměrem ježíšovského étosu je moment nápodoby (Mt 5,44n; Lk 6,35). Posledním cílem i měřítkem lidského jednání je dokonalost Boží.¹⁴²

¹³⁷ Srov. např. „Ježíš na ně pohleděl a řekl: *U lidí je to nemožné, ale u Boha je možné všechno.*“ (Mt 19,26).

¹³⁸ Srov. AUER (1984²), s. 91, srov. také L. H. Marshall, *The Challenge of New Testament Ethics*, London 1956, s. 6–8.

¹³⁹ AUER (1984²), s. 94n.

¹⁴⁰ Srov. např. SKOBLÍK (2004), s. 79.

¹⁴¹ Srov. AUER (1984²), s. 100, s odkazem na Rudolf SCHNACKENBURG, *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament*, Bd. I, Kösel Verlag, München 1967, 87–104.

¹⁴² Auer odkazuje k pojednání o odlišnosti vzhledem ke stoickému, helénistickému a židovskému zdůvodnění mravnosti na práci Herbert PREISKER, *Das Ethos des Urchristentums*, Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1949, s. 129–134, 240–242, srov. AUER (1984²), s. 102.

Také pavlovský étos se dotýká jednání, které by tematicky spadalo na druhou desku desatera, tj. do tzv. světového étosu. A také v jejich hodnocení se Pavel nechává inspirovat jak židovským, tak helénským vlivem. Vliv populárního stoicismu prozrazuje četné užívání typických pojmů (svědomí, přirozenost) i forma katalogů ctností a neřestí¹⁴³ a tzv. domácí řády (*Haustafeln*). Na druhé straně Auer na základně poznatků biblistů připomíná, že u Pavla rozhodující termíny stoické etiky (*apatheia, eudaimonia, ataraxia*) schází, což prozrazuje silný judaistický vliv a především Pavlovu volnost v přístupu k této filozofické inspiraci. Křesťanův život však spatřuje v jeho novotě, získané Kristem. Ústředním vyjádřením této skutečnosti je v pavlovské teologii křest, který je smrtí a zmrtvýchvstáním křesťana spolu s Kristem (Ř 6). Nový život obrácení je životem v síle Ducha svatého, která činí možným starému způsobu života, života podle těla (Ga 5,16nn). Pavel nevytváří materiálně novou etiku, nýbrž přijímá kriticky způsoby jednání své doby a zapojuje je do nového významového kontextu.

Prvky autonomní morálky v dějinách morální teologie

Alfons Auer dokládá svůj koncept autonomní morálky v kontextu křesťanské víry příklady několika autorů,¹⁴⁴ a to především aby podpořil pátou a sedmou tezi.¹⁴⁵ Ověřuje přitom předpoklad, že způsob, jakým pracovali svatopisci, se stal pro pozdější morálně-teologickou tradici modelovým. Starokřesťanská pareneze pracovala s tradovanými úslovími, katalogy ctností a neřestí, manželskými a rodinnými zrcadly i se schématem dvou cest (Didaché, List Barnabášův, Pastýř Hermův). Patrističtí autoři kriticky integrovali množství stoických konceptů, s nimiž pracovala další tradice (nauka o přirozeném zákonu, o svědomí, povinnosti, ctnosti, hříchu).¹⁴⁶ Brzy byly přejímány celé knihy stoiků.¹⁴⁷

¹⁴³ Tyto katalogy jsou známé jednak ze stoicko-kynických diatrib, dále však z pozdněžidovské pareneze. Srov. Anton VÖGTLE, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament*, Aschendorff Verlag, Münster 1936, s. 57–92; podle AUER (1984²), s. 109, pozn. 130.

¹⁴⁴ Pojednání je obsahem exkurzu v AUER (1984²), s. 123–136.

¹⁴⁵ Srov. s. 20n.

¹⁴⁶ Auer se zde odvolává na Johannes STELZENBERGER, *Die Beziehung der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*, Max Hueber Verlag, München 1933, s. 95nn; srov. AUER (1984²), s. 123.

¹⁴⁷ To se týkalo především stoických autorů, jako byli Epiktétos či Seneca.

Prvním modelem, o kterém se Auer rozepisuje trochu podrobněji, byl Ambrosius (?340–397), který ve své knize *De officiis ministrorum*, „první samostatné křesťanské etice“,¹⁴⁸ citoval mnohdy doslova celé pasáže z Ciceronova spisu *De officiis*. Ambrosius pracoval podle Friedricha Wagnera¹⁴⁹ jako první starokřesťanský autor se stoickou myšlenkou, že ctnost je nejvyšším dobrem, které postačuje k získání věčného života.¹⁵⁰ Auer uvádí tohoto církevního otce jako příklad integračního postupu, který nebyl nekritický. Ambrosius zapojil ty ciceronovské koncepty, pro které našel oporu v biblických textech. Řadu z nich odmítá jako neslučitelných s křesťanským étosem.¹⁵¹ Podle citovaného Johanna Stelzenbergera spočívá Ambrosiovo *proprium* v křesťanském zacílení a motivaci mravního.¹⁵² Ambrosius rozlišuje stoické ztotožnění ctnosti a blaženosti a trvá na křesťanském chápání blaženosti coby výlučného plodu společenství s Bohem. Všechny povinnosti ukotvuje v základním křesťanském postoji víry, naděje a lásky a ve vztahu ke vzoru v osobě Ježíše Krista. Auer však neodmítá ani kritiku na adresu milánského biskupa, protože zůstal příliš ve vleku své pohanské předlohy.

Druhým příkladem integrace přirozené mravnosti (autonomní morálky) do křesťanské existence není nikdo jiný než Tomáš Akvinský (1225–1274) a *pars secunda* jeho *Sumy*. Auer postupuje v hodnocení jeho etického počínu stejně jako v případě biblického étosu nebo přínosu Ambrosia, tj. snaží se doložit objektivitu svých tvrzení odkazy na zjištění dalších odborníků.¹⁵³ Tomášova práce se stoickou a novoplatónskou tradicí (nauka o zákonech), ale i se širším celkem antické etiky od Platóna a Aristotela (nauka o ctnostech) je nabíledni. Ačkoliv přineslo její zapojení do křesťanského kontextu mnohé reinterpretace, nedošlo k materiálním změnám. Celkově je tomášovská křesťanská mravnost ukotvena v triádě tzv. vlitých ctností, které uschopňují člověka k dosažení cíle, k němuž jej Kristus povolal. Tomáš

¹⁴⁸ Jan ROHLS, *Geschichte der Ethik*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999², s. 153.

¹⁴⁹ Friedrich WAGNER, *Geschichte des Sittlichkeitsbegriffes*, Bd. II, Aschendorff, Münster 1931, s. 220; podle AUER (1984²), s. 124.

¹⁵⁰ Ambrosius integroval stoický pojem povinnosti (*officium*) do křesťanské teologie a ztotožnil ho s biblickým pojmem přikázání. Dále ve svém spise *De excessu fratris sui Satyri* 1,57 a *Exp. Evang. sec. Lucam* 5,49 a 62–68 zavádí pojem kardinálních ctností (*virtutes cardinales*) pro antické čtvero *prudencia, iustitia, fortitudo a temperantia*. (Srov. ROHLS, s. 154; WEBER, s. 336).

¹⁵¹ S odkazem na příspěvek Thomase Demana (*Le „De officiis“ de Saint Ambroise dans l’histoire de la théologie morale*, in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 37 (1953), 411nn) uvádí jako neslučitelné pohanskou nevázanost, právo na pomstu, obranu a soukromé vlastnictví; srov. AUER (1984²), s. 125.

¹⁵² Srov. AUER (1984²), s. 125.

¹⁵³ Celé pojednání o metodě Tomáše Akvinského je v AUER (1984²), s. 127–131.

kriticky, tj. s nadhledem a svobodně přistupuje k tradici a vybírá z ní. U Tomáše se stoické ‚*secundum naturam vivere*‘ změnilo v ‚*secundum rationem vivere*‘. Tuto proměnu chápe Wolfgang Kluxen jako zhodnocení žité reality, které se stává principem morality.¹⁵⁴ Tomáš ke vztahu víry a přirozené mravnosti poznamenává: „*Nový zákon ve vnějších měl příkázati nebo zakázati pouze ta, jimiž jsme uváděni do milosti, nebo jež jsou nutná ke správnému užívání milosti... Správné užívání milosti pak je ve skutcích lásky, a ty, pokud jsou nutné ke ctnosti, patří k mravním příkazům, jež byly dávány také ve Starém zákoně... Ale ke skutkům ctností jsme řízeni rozumem přirozeným, jenž jest jakýmsi pravidlem lidského jednání, jako bylo shora řečeno; a proto v těchto nebylo třeba dávatí nějaké příkazy mimo mravní příkazy zákona, jež jsou z povelu rozumu.*“¹⁵⁵ Přirozený zákon není odečtený z přirozenosti, spíše se na přirozenosti zakládá. Mravní je v reálném vztahu k tomuto řádu přirozenosti. Auer shrnuje autonomii tomášovské etiky v trojím směru: vůči fyziologicky-biologickým zákonitostem (jejich respektování není samo o sobě kriteriem mravnosti), vůči metafyzice (mravnost není prostě odvozena z jakési *natura metaphysica* člověka, ani její pouhou aplikací) a vůči víře a podstatným formám křesťanské existence (víra, naděje, láska). Podle Auera měl svatý Tomáš odvahu uznat autonomii mravního, a tedy i dualitu pravdy a dualitu řádu.¹⁵⁶ Přiznaná autonomie mravního se podle něho projevuje i ve zdůraznění svědomí, kterému Akvinát připisuje roli nejvyšší normy mravnosti, kterou nemůže přemoci žádná, tedy ani nejvyšší církevní autorita.¹⁵⁷

Třetím příkladem z tradice morální teologie je Sebastian Mutschelle (1749–1800)¹⁵⁸, v jehož díle se objevuje jeden z prvních dokladů recepce Kantova kategorického imperativu v katolické morální teologii.¹⁵⁹ Pro naši práci je tento příklad velmi zajímavý, protože tento bavorský teolog byl současníkem analyzovaného Augustina Zippeho. V souladu s osvícenským postojem je Mutschelle kritický ke všemu tradovanému a danému z ‚pouhé‘

¹⁵⁴ Wolfgang KLUXEN, *Ethik bei Thomas von Aquin*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1964, s. 192; podle AUER (1984²), s. 128.

¹⁵⁵ Tomáš Akvinský, *Theologická summa*, 1–2, 108, 2; cit. podle překladu Antonína Čaly, *Theologická summa*, red. Emilián Soukup, Olomouc 1938, s. 937n.

¹⁵⁶ Srov. TÝŽ, *sent. II prologus*.

¹⁵⁷ Srov. *Sent II,2 d. 38 qu. 2 art. 4 Exp. textus finis*; podle AUER (1984²), s. 131.

¹⁵⁸ Mutschellova díla, ze kterých Alfons Auer vychází, jsou *Moraltheologie, oder Theologische Moral*, Erster Teil, allgemeine Moral, München 1801; *Über das sittlich Gute*, München 1788; *Vermischte Schriften oder philosophische Gedanken und Abhandlungen*, 1. Bd., München 1799².

¹⁵⁹ Sebastian MUTSCHELLE, *Moraltheologie, oder Theologische Moral*, Erster Teil, allgemeine Moral, München 1801, s. 67; srov. AUER (1984²), s. 133.

autority. Pojem mravného nekonstruuje ani nevyvozuje dedukcí z teologie. Roli teologie ve vztahu k rozumu je u něho podle Auera možné shrnout ve třech bodech: teologie interpretuje zákony mravnosti jako zákony Boží, potvrzuje autonomně vytvořené mravní zákony z Ježíšovy nauky a přináší Boží zaslíbení (resp. varování) jako mravní motivace. Rozum a svědomí jsou cesty, po kterých člověk dospívá k Bohu. V lidském rozumu se skrývá nejvyšší mravní zákonodárce, „reálným základem existence mě zavazujícího rozumu“ je ale Bůh.¹⁶⁰ V Ježíšově nauce se otevírá druhý zdroj mravního poznání. Nauku rozumu zjevuje Ježíš zvně. Jde o afirmativní funkci, neboť Ježíšovo poselství potvrzuje přirozené poznání a poskytuje rozumu jistou orientaci. Nepřináší nic, co by nebylo pochopitelné na základě rozumu, vede však k větší mravní jistotě. V tomto bodě Auer Mutschellovo hodnocení novozákonního zjevení kritizuje jako málo reflektované, novozákonní požadavky v oblasti světového étosu nejsou podle něho zjevené, nýbrž rozumově reflektované modely jednání Ježíše a apoštolů. Co tato biblická ‚afirmace‘ vlastně teologicky znamená, není Mutschellem dostatečně promyšleno.¹⁶¹ Obraz Boha stvořitele, zákonodárce a soudce přináší významné prvky pro křesťanskou motivaci.

Přínos Mutschellova modelu pro Auerovu argumentaci je zřejmý, jakkoli Auer kritizuje jednak zmíněnou nedostatečnou reflektovanost významu zjevení pro étos nového zákona, jednak pro slabý smysl pro dějinnou proměnlivost etických představ a norem, především však pro nepřesvědčivost jeho chápání křesťanského propria, především v oblasti christologie a gratiologie. To je pojato příliš racionalisticky na to, aby se spojení autonomní morálky a teologie mohlo vydařit. Právě v reakci na takto zúžené pojetí křesťanského propria se podle Auera rodí odmítavá reakce generací 19. století, která vyvozuje mravní poselství křesťanství z jádra zjevení. Mravní život je jádrem křesťanského zjevení, vychází ze svébytného základu. Na jedné straně přineslo neoscholastiku s důrazem na přirozeném zákoně, na druhé straně však podtrhlo autoritu a poslušnost, právníký formalismus a trvání na pojmosloví.

¹⁶⁰ Sebastian MUTSCHELLE (1801), s. 62; cit. podle AUER (1984²), s. 134.

¹⁶¹ Srov. AUER (1984²), s. 134.

Diskuse a kritika Auera konceptu

První vydání práce Alfonse Auera *Autonomní morálka a křesťanská víra* v roce 1971 vyvolalo bouřlivou diskusi. Její autor proto ke druhému vydání z roku 1984 připojuje dodatek (34 stran), v němž shrnuje a reaguje na námitky, které dělí do šesti typů. První z nich vytýká ústy Bernharda Stoeckleho, Konrada Hilperta, Haralda Oberhema a Roberta Spaemanna Auera konceptu, že užívá pojem autonomie, který je od Kanta programovým pojmem emancipace etiky z náboženské heteronomie a představuje proto jistý konkurenční podnik teologické etiky. Tento pojem byl z tohoto důvodu církevními a teologickými autoritami odmítán a popírán. Oponenti Auera kritizují, že jej užil jako „akt sémantické politiky“, neboť je zřejmé, že se nejedná o neutrálně-deskriptivní pojem. Alfons Auer v odpovědi připomíná, že se v jeho konceptu nejedná o konkurenci nebo dokonce vyloučení teologické či církevní kompetence v oblasti morálky. I kdyby neužil pojmu autonomie, na jím označovaném přístupu se nic nemění. Ten je navíc vlastní tradiční nauce o přirozeném právu. Pojem autonomie se však v diskursu druhé poloviny 20. století zdá být přirozenější.

Druhý argument oponentů je, že všechny pokusy o recepci konceptu autonomie do rámce teologie ztroskotaly. Auer vyjadřuje naději, že od dob Mutschellových (konec 18. století) i Linsemannových¹⁶² (druhá polovina 19. století) církev udělala řadu nových zkušeností, které by jí mohly dovolit vstoupit do nové diskuse. Navíc připomíná, že i na straně filosofie došlo k výslovnému odideologizování debaty o autonomii.

Třetí proud připomínek kritizuje nedostatečný teoretický status současné teologicko-etické recepce konceptu autonomie, a to kvůli teoretické a metodické nesevřenosti argumentace, především však v konzervativnosti celého konceptu, který pracuje s problémy autoritativního a normativního pojetí morálky i v době, kdy je autonomní sebeurčení samozřejmostí. Auer připomíná, že prosazení nějaké nové vědecké teorie nebo nového vědeckého přístupu je dlouhodobý proces s nejistým výsledkem. Přistoupit na určitou teorii znamená přistoupit i na její slabiny. Nové vědecké koncepty vznikají v reakci na patrné

¹⁶² Franz Xaver Linsemann (1835–1898) byl morálním teologem z Tübingen, který podle Alfonse Auera zastával koncept autonomní morálky v křesťanském kontextu. Srov. AUER (1984²), s. 227.

nedostatky stávajícího diskursu, které se snaží odstranit. Proto se nelze vyhnout jisté partikularitě.

Čtvrtý druh námitek reprezentuje Dietmar Mieth z pozic latinsko-americké teologie osvobození, když kritizuje změšťáčtělé liberální pojetí lidských práv, které vede ke snaze deklarovat vlastní nároky na osobní štěstí, sociální přijetí a sociální vazby jako právo. Mieth navrhuje, aby vstoupil koncept autonomní morálky do školy spolu s étosem osvobození a učil se novým horizontům – totiž nikoliv individuální svobodě, ale mnohem spíše velkým otázkám přežití lidstva (ekologie, sociální manipulace, zbrojení a mír...). Jádrem Auerovy odpovědi je připomenutí osobní identity člověka, jeho sociální odkázanosti a přirozeného zakotvení, s nimiž koncept autonomní morálky pracuje. Pokud dochází k oslabení jakékoliv z nich, není to v pořádku. Zdůraznění individuálního aspektu je navíc v intencích tradičního pojetí morálky.

Pátý typ výtek vyšel od španělského morálního teologa Mariana Vidala, který Auerovu konceptu vytýká přílišné přiblížení se modernímu světu a v jeho důsledku ztrátu mesiánského impetu. Jako možné řešení navrhuje inspiraci v teologii osvobození, která podle něho umožňuje vytvořit etiku srozumitelnou sekularizovanému světu, a přesto uchovávat mesiánské poselství. Auer ve své reakci připomíná potřebu vytvořit koncepci pro vlastní prostor, a to na zásadách teologického pluralismu.

Za nejzávažnější považuje Auer poslední směr kritiky, který zasahuje jádro konceptu autonomní morálky v křesťanském kontextu. Vyslovuje ji Konrad Hilpert, když se ptá, zda je tento koncept slučitelný s „*historickým programem ,autonomní morálky‘, jak se rozvinul od Kanta, resp. od Descarta? Zda by teologická etika, kdyby tento program konsekventně recipovala, neztratila svou identitu?*“¹⁶³ Alfons Auer se v odpovědi na tuto kritiku snaží prokázat, že konsekventní recepce historického programu autonomní morálky ve smyslu nekritického a mechanického převzetí není možné. Na příkladech dvou biblických textů (koncept smlouvy ze Starého zákona a hymnus na Krista v Kol 1, 15–17) ukazuje, že se svatopisci nebáli sáhnout k cizorodému zdroji, který kriticky integrovali do nového kontextu. Stejně tak činili koncilní otcové při recepci nebiblických pojmů pro vyjádření trinitárního

¹⁶³ Konrad HILPERT, čl. *Autonomie*, in: Wörterbuch christlicher Ethik, Herder, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1975, sl. 33.

tajemství Boha ve vyznání víry. S odkazem na Thomase S. Kuhna¹⁶⁴ připomíná teorii proměn vědeckých teorií. Ty přicházejí pouze tehdy, když se stávající vědecké koncepty ukazují jako nedostačující pro posuzovanou problematiku. Kuhn vymezuje v jejich vzniku a prosazování i jistý prostor intuici vědce.¹⁶⁵ K tomuto procesu samozřejmě patří i odpor těch, kteří nespátřují důvod k novotám a staré metody považují za nejvhodnější.

Kritice Auerova konceptu autonomní morálky a křesťanské víry věnuje takřka třetinou své knihy pozornost také český Aleš Čaha.¹⁶⁶ Poněkud překvapivě snad připojuje coby argument proti rozdělení na ‚světový étos‘ a ‚étos spásy‘ podkapitolu o vzniku sociální nauky církve a v textech stoupců autonomní morálky nalézá požadavek, aby církev nepřekračovala mez v oblastech, které nejsou její hlavní kompetencí. Zdůrazňuje, že zájem o veřejnou sociální problematiku, tedy o oblast, „jež vůbec nebyla sakrální, liturgická nebo týkající se výlučně spásy, byl nejen oprávněný, ale také velmi vhodný.“¹⁶⁷ Bylo by jistě velmi varující, kdyby si morální teolog Auerova formátu nevšiml tak mocného proudu v rámci církevního magisteria, jaký představuje sociální nauka, a kdyby odmítal jakoukoli angažovanost a vliv církve v oblasti tzv. světového étosu. Čahova kritika se však míjí.

Dalším bodem Čahovy pozornosti je Ratzingerova práce Principy křesťanské morálky¹⁶⁸, v níž spatřuje důležitý krok kritiky konceptu Alfonse Auera. Ten na tuto publikaci odkazuje pouze jednou, a to mezi příklady autorů, kteří na jeho koncept reagovali, jinak se k této publikaci více nevyjadřoval.¹⁶⁹

Důležitým prvkem v recepci Auerova díla byla Metodologie morální teologie, kterou v roce 1989 uveřejnil Klaus Demmer.¹⁷⁰ Pracuje v ní s Auerovým konceptem, kritizuje jej a překračuje. Demmerova stanoviska přinesly kapitoly v oddíle B.¹⁷¹

¹⁶⁴ Thomas S. KUHN, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1978³.

¹⁶⁵ KUHN (1978³), s. 168, podle AUER (²1984), s. 236.

¹⁶⁶ ČAHA, s. 84–116.

¹⁶⁷ ČAHA, s. 88.

¹⁶⁸ Joseph RATZINGER, Prinzipien christlicher Moral, Johannes-Verlag, Einsiedeln 1975.

¹⁶⁹ AUER (²1984), s. 225, pozn. 39. Snad Auer nenalézal v Ratzingerově práci žádný přímý kritický bod, s nímž by bylo třeba se explicitě vypořádat. Ani mně není po přečtení Čahova výtahu (ss. 91–95) jasný údajný Ratzingerův kritický hrot.

¹⁷⁰ Klaus DEMMER, *Moraltheologische Methodenlehre*, Universitätsverlag Freiburg i. Br. – Herder Verlag Freiburg i. Br., Wien 1989.

¹⁷¹ Srov. s. 7nn.

Reakce na recepci autonomní morálky v křesťanském kontextu katolickými teology se nalézají i v encyklice Jana Pavla II. *Veritatis splendor* z roku 1993. Aleš Caha v ní nalézá Jana Pavla II. dávajícího „*přednost mírné kritice pastýře před věcnou, zato však ostřejší kritikou teologa*“, aniž si však vůbec všímá,¹⁷² že papež v článku 38 výslovně pojem autonomie užívá, když píše: „*Již titul ‚vládce světa‘ znamená pro člověka velký úkol s velmi těžkou zodpovědností, jež zavazuje jeho svobodu k poslušnosti vůči Stvořiteli: ‚Naplňte zemi a podmaňte si ji‘ (Gn 1,28). Z tohoto hlediska náleží jak jednotlivci, tak i lidskému společenství náležitá nezávislost (!)*¹⁷³, které koncilní konstituce ‚*Radost a naděje*‘ věnuje obzvláštní pozornost. Je to nezávislost pozemských skutečností, která znamená, že ‚stvořené věci i společenské útvary vlastní zákony a hodnoty, které má člověk postupně poznávat, používat jich a pořádat je.‘ (GS 36).“¹⁷⁴

Jan Pavel II. dále v článku 75 považuje autonomní morálku za jedno z označení racionální morálky, jejíž vypracování někdy vede „*i k nesprávným řešením, spojeným zvláště s nevhodným chápáním předmětu morálního jednání.*“¹⁷⁵ Zmíněná nesprávná řešení mají podle papeže společného jmenovatele jednak v podcenění významu vůle pro konkrétní rozhodnutí, která jsou podmínkou její mravní správnosti a jejího zaměření na poslední cíl člověka. Jednak v okleštěném pojetí svobody, které odhlíží od skutečných podmínek jejího užívání, její upřímné shody s pravdou o dobru i od toho, že je charakterizována rozhodnutími o určitých konkrétních jednáních. Pak je totiž vymaněna z mravních závazků i ze zpětného vlivu jejích vlastních rozhodnutí. Obě pozice, které encyklika kritizuje jako mylné, by vedly k silnému teleologismu. Otázkou zůstává, nakolik je autonomní morálka, zmiňovaná v encyklice jako riziková, totožná s autonomní morálkou v křesťanském kontextu. Jak uvedených Auerových deset tezí v reakci na *Humanae vitae*, tak jeho publikace *Autonomní morálka a křesťanská víra* totiž netematizuje průběh mravního rozhodování, na který naráží Jan Pavel II. Myšlenkovou linií obou textů je hledání celkového pohledu na tzv. křesťanské *proprium* ve vztahu k étosu světa. Proto se zdá, že označení autonomní morálka ve *Veritatis*

¹⁷² CAHA, s. 84.

¹⁷³ Zde se projevuje nešťastný překlad tohoto místa do češtiny, kde se tato důležitá souvislost ztrácí. Všechny ostatní jazyky užívají namísto pojmu *nezávislost* autonomie: *congrua autonomia* (lat.); *una justa autonomía* (šp.); *uma justa autonomia* (port.); *śluzna autonomia* (pol.); *una giusta autonomia* (it.); *une juste autonomie* (fr.); *a rightful autonomy* (angl.); *eine gerechtfertigte Autonomie* (něm.). (cit. podle http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/index_ge.htm; stav k 21. dubnu 2008).

¹⁷⁴ JAN PAVEL II., *Veritatis splendor*, Zvon, Praha 1994, čl. 38, s. 45.

¹⁷⁵ JAN PAVEL II., *Veritatis splendor*, čl. 75, s. 81.

splendor je mnohem spíše označením některých pokusů recepce Auerových myšlenek, nikoliv však Auera samotného.

Druhým místem, které bývá uváděno jako kritika Auerovy Autonomní morálky a křesťanské víry,¹⁷⁶ je článek 37. Autor encykliky Jan Pavel II. v něm kritizuje rozlišení mezi tzv. „*etickým řádem, který je prý lidského původu a platí jen ve vztahu ke světu, a mezi řádem spásy, pro který prý mají význam jen některé úmysly a vnitřní postoje ve vztahu k Bohu a bližnímu.*“¹⁷⁷ Toto nejasné místo snad může osvětlit odkaz papeže na vyjádření v kánonech o ospravedlnění tridentského koncilu 19–21, které odsuzují názor, že v evangeliích není jiný předpis než víra a desatero přikázání nemá pro křesťana žádný význam.¹⁷⁸ Jan Pavel II. varuje před popřením morálního poselství zjevení, především vyloučením lidského dobra z centra pozornosti Božího sebezjevení, tedy před oddělením dvojího étosu. Je-li zde míněn přímo Auerův koncept, nebo jeho recepce dalšími autory, je nejasné. Nutno poznamenat, že Auer sám si byl rizika rozdělení tzv. étosu světa a étosu spásy vědom a zdůrazňoval proto jejich vzájemnou reciprocitu a interdependenci, upozorňoval, že se jedná jen o dva aspekty jedné křesťanské existence.¹⁷⁹

Každopádně je zřejmé, že encyklika *Veritatis splendor* diskuse kolem Autonomní morálky v křesťanském kontextu neukončila. V reakci na ni hovoří Dietmar Mieth a Adrian Holderegger o potřebě znovu publikovat Auerovy studie k tomuto tématu, aby diskuse mohla dospět k diferencovanějším argumentům.¹⁸⁰ Podle nich je kolísavé vyjádření encykliky *Veritatis splendor* v této otázce „*známkou toho, jak moc je církev po ‚Humanae vitae‘ (1968)... na jedné straně připravená k základní změně (např. paradigmatu plodnosti a lásky v manželství), na druhé je však bázlivá a leká se, jakmile dojde k tomu, že by měla vyvodit důsledky.*“¹⁸¹

¹⁷⁶ Srov. CAHA, s. 102.

¹⁷⁷ JAN PAVEL II., *Veritatis splendor*, čl. 37, s. 44.

¹⁷⁸ „*Si quis dixerit, nihil praeceptum esse in Evangelio praeter fidem, cetera esse indifferentia, neque praecepta, neque prohibita, sed libera, aut dessem praecepta nihil pertinere ad Christianos: anathema sit.*“ (DS 1569).

¹⁷⁹ Srov. AUER (21984), s. 186.

¹⁸⁰ Srov. Dietmar MIETH, Adrian HOLDEREGGER, Vorwort, in: Alfons AUER, *Zur Theologie der Ethik. Das Weltethos im theologischen Diskurs*, Universität Freiburg i. Ue. – Verlag Herder Freiburg i. Br. – Wien 1995, s. 10.

¹⁸¹ Tamtéž, s. 9.

Stav bádání

Tzv. katolické osvícenství

Za oživení zájmu o tzv. ‚katolické osvícenství‘ vděčíme würzburgskému církevnímu historiku Sebastianu Merklemu, který pronesl 12. srpna 1908 na Mezinárodním kongresu historických věd v Berlíně příspěvek s názvem „Katolické hodnocení osvícenské epochy“ (*Katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters*), v němž požadoval přehodnocení pojetí osvícenství v katolickém dějepisectví. V něm se podle Philippa Schäfera prosadil kolem poloviny 19. století odmítavý postoj, a to především v nastupujícím proudu novoscholastiky.¹⁸² Generace teologů první poloviny 19. století hledala oporu v předosvícenské filosofii (Descartes, Wolff¹⁸³) a teologii (tzv. jezuitská a barokní scholastika), které poskytovaly optiku v pohledu na texty křesťanského starověku a středověku. Myšlení německého idealismu¹⁸⁴ bylo odmítáno jako celek, jeho autoři se nečetli, a proto se s nimi na katolické straně ani nepolemizuje. Z nedostatečné znalosti odmítaných autorů se živily odsudky ‚zničujícího vlivu osvícenství‘ spočívající v pýše a přecenění jeho protagonistů. Jeho podstata se spatřovala v nevěře a zpupnosti člověka, který nechce být vděčný Bohu.¹⁸⁵ Dalším problematickým krok v objektivnějším přístupu k osvícenskému dědictví představoval v tomto kontextu Syllabus papeže Pia IX. z 8. prosince 1864, kritizující emancipovaný rozum, omezení církevní autority a odsuzující náboženskou svobodu.¹⁸⁶

Svým vystoupením vyvolal Merkle bouřlivou a mnohdy ostrou diskusi (srov. spor Merkle – Sägmüller 1908 – 1911). Svými šesti tezemi však předznačil směry budoucího

¹⁸² Philipp SCHÄFER, *Die Grundlagen der Aufklärung in katholischen Beurteilungen der Aufklärung*, in: Harm Klueting (ed.), *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, Hamburg 1993, s. 54nn.

¹⁸³ Christian Wolff je však zpravidla počítán k osvícenským myslitelům. Srov. např. Ernst CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998, s. 160. K této problematice Norbert HINSKE, *Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung*, in: Christian Wolff 1679 – 1754, Werner Schneiders (ed.), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1983, ss. 306–320.

¹⁸⁴ V tomto bodě se projevuje problematika zařazení osvícenství a josefinismu do periodizace evropských duchovních dějin. Srov. Werner SCHNEIDERS, *Das Zeitalter der Aufklärung*, in: *Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa*, C.H.Beck Verlag, München 1995, s. 16nn. Pro české prostředí vymezuje Eduard Winter konec josefinismu až rokem 1848. Srov. Eduard WINTER, *Der Josephinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740–1848*, Rütten – Loening, Berlin 1962, s. 7.

¹⁸⁵ SCHÄFER, s. 62.

¹⁸⁶ DS 2901–2980.

bádání:¹⁸⁷ 1. jít ke kořenům osvícenství, k dobovému kontextu a jevům, které kritizuje a neposuzovat je pouze z pozic jeho odpůrců; 2. posoudit, zda scholasticismus 18. století a jezuitské *Ratio studiorum* ještě odpovídaly změně požadavků nové doby, zda změna nebyla oprávněná; 3. diferencovaněji posoudit přínos osvícenství v katechezi a práci s biblickými texty; 4. zhodnotit liturgické reformy, které se v mnohém jeví jako oprávněné (zavedení zpěvu v národních jazycích, redukce svátků a poutí), navzdory problematickému vztahu osvícenců k řeholnímu životu; 5. prozkoumat důvod rychlého rozšíření osvícenských myšlenek – snad v reakci na úporné církevní spory 16. století a vyčerpanost polemické teologie 18. století; 6. posoudit v sobě rozporné hodnocení morálky osvícenství, vyplývající mnohdy z pomlouvačných vymyšlených svědectví. Reakce na Merkleho vyjádření daly za vznik velikému množství literatury.¹⁸⁸

Pozoruhodná je široká recepce osvícenských myšlenek v katolickém prostředí, které jako by bylo připraveno na tento vliv. Významně zde mohlo přispět staré učení o *lumen naturale*, o které se mohl osvícenský racionalismus opřít.¹⁸⁹ Samotný osvícenský tábor však není zdaleka tak jednotný, jak by se mohlo zdát. Evangelický církevní historik Klaus Scholder rozlišil ve svém článku Základní rysy teologického osvícenství v Německu¹⁹⁰ mezi osvícenstvím *proti teologii a církvi* a osvícenstvím *s a skrze teologii a církve*, aby postihl rozdíl mezi francouzským a německým osvícenstvím. Fritz Valjavec připomíná, že v katolickém prostředí je dobré rozlišovat mezi křídlem zachovávajícím ortodoxní stanoviska, zapojujícím však poznatky soudobé vědy (bollandisté, maurini, Muratori či Sailer), a těmi, kteří jsou více prodchnuti soudobými světonázorovými proudy a svými požadavky vystupují proti oficiálnímu učení a požadují větší vliv státu v církevních záležitostech (Kaunitz, Swieten, Spiegel...)¹⁹¹ Vedle nich se profiluje ještě jedna skupina, v níž převládají deistická a theistická stanoviska a která spatřuje v katolické církvi sice vhodný výrazový prostředek obecné víry, ne však jediný. Ty pak Valjavec odmítá označit za reprezentanty katolického osvícenství. Peter

¹⁸⁷ Teze srov. FREUDENBERGER Theobald, *Sebastian Merkle. Ausgewählte Reden und Aufsätze*, Schönigh Verlag, Würzburg 1965, s. 361nn.

¹⁸⁸ Přehled srov. Hans MAIER, *Die Katholiken und die Aufklärung*, in: Harm Klueting (ed.), *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, Hamburg 1993, s. 47n.

¹⁸⁹ Srov. Norbert HINSKE, „*Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland?*“, in: Harm Klueting (ed.), *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, Hamburg 1993, s. 38n.

¹⁹⁰ Klaus SCHOLDER, *Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland*, in: *Geist und Geschichte der Reformation: Festgabe Hanns Rückert*, Berlin 1966.

¹⁹¹ Fritz VALJAVEC, *Geschichte der abendländischen Aufklärung*, Wien/München 1961, s. 174nn.

Hersche chápe pojem katolického osvícenství „v užším smyslu jako souhrnné označení pro všechna hnutí reformního katolicismu, která jsou nějak ovlivněna osvícenstvím“.¹⁹²

O problematičnosti pojmu ‚katolické osvícenství‘ svědčí i některé příspěvky na symposiu Katolické osvícenství – osvícenství v katolickém Německu (*Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*), pořádaném v roce 1988 v německém Trevíru. Jedním z bodů jeho shrnutí Helmutem Zanderem byl návrh nahradit tento pojem spojením *osvícenství v katolickém Německu*.¹⁹³ Na témže symposiu označil Heribert Raab pojem *katholische Aufklärung* za „bezbřehý pojem, vlastně ne-pojem (*uferlos gewordene Begriff – inzwischen ein Unbegriff*)“.¹⁹⁴

Rozdílnosti je možné sledovat jednak v různých myšlenkových proudech Evropy nebo blíže určeno německého jazykového prostoru. Do jisté míry svébytným celkem je v jejich rámci i habsburské středoevropské soustátí. Pro podobu jeho myšlenkových proudů volí morální teolog František Kopecký označení ‚*rakouské katolické osvícenství*‘, jež chápe jako „*zvlášť otevřené smýšlení a reformní hnutí, které není na filosoficko-teologickém poli možné postavit na roveň racionalismu. V Rakousku se z něho rodí paradoxní protiřímská a proticírkevní církevně-státní politika („antikirchliches Staatskirchentum“), jež však přece jen zůstala katolická*“.¹⁹⁵ Za jeho zdroje uvádí racionalistický a pietistický protestantismus, ideologický quesnelský jansenismus a utrechtské křesťanství, galikánsko-německé pojetí církve Febronia, ‚osvícené‘ katolictví Muratoriho a maurinské hnutí.¹⁹⁶

Zažitějším označením rakouské podoby osvícenství je josefinismus, a to především hovoří-li se o reformách Josefa II. (1780–1790) nebo o vztahu státu a církve.¹⁹⁷ Církev byla v tomto procesu úžeji spojena s celkově silněji centralizovaným státem. Proto jej Fritz Valjavec považoval nejen za církevní proud, nýbrž za celkově kulturně-politický fenomén a

¹⁹² Peter HERSCHE, *Der Spätjansenismus in Österreich*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1977, s. 379.

¹⁹³ Srov. Helmut ZANDER, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 100 (1989), s. 239.

¹⁹⁴ Heribert RAAB, *Die „katholische Ideenrevolution“ des 18. Jahrhunderts. Der Einbruch der Geschichte in die Kanonistik und die Auswirkungen in Kirche und Reich bis zum Emser Kongress*, in: Harm Klueting (ed.), *Katholische Aufklärung*, s. 104.

¹⁹⁵ František KOPECKÝ, *Moraltheologie im aufgeklärten thesesianisch-josephinischen Zeitalter*, St. Ottilien 1990, s. 24, pozn. 26.

¹⁹⁶ Srov. KOPECKÝ, s. 24

¹⁹⁷ Srov. Rudolf ZINNHOBLE, *Josephinismus*, in: *Lexikon der Kirchengeschichte*, sv. 1 (A-Ki), Herder Verlag, Freiburg–Basel–Wien 2001, sl. 699nn.

jistý druh osvícenského absolutismu.¹⁹⁸ Vzhledem ke komplexnosti celého jevu zahrnujícího církevně-politické aspekty spolu s budováním státní správy, reformami v oblasti práva a školství navrhuje Harm Klueting hovořit namísto josefinismu o „*tereziánsko-josefinských reformách coby zvláštní podobě osvícenského absolutismu, která zahrnuje i církevně-státní politiku (tzv. Staatskirchentum)*“.¹⁹⁹

Konfessionalizace a spiritualizace

Pro raný novověk se v historické vědě v posledních desetiletích užívá celá řada konceptů, které se snaží postihnout proměnu tzv. tradiční evropské společnosti ve společnost moderní. V této souvislosti se hovoří třeba o tzv. *konfessionalizaci, sociální disciplinaci, modernizaci*²⁰⁰ nebo o *spiritualizaci*. Jejich stručná charakteristika může být přínosná i pro naši práci, neboť se dotýkají rámce, v němž se osvícenská teologie pohybovala.

Pro raně novověkou společnost neplatí, jako pro sekularizované 19. a 20. století, že by náboženský život byl jen jedním subsystémem fungujícího společenského systému. V 16., 17. a 18. století je religiozita a církve naopak jednou z os, bez níž by evropská společnost nebyla funkční.²⁰¹ Náboženská problematika proto nutně tvoří jednu ze stěžejních oblastí bádání, což nemůže zůstat bez vlivu na teologii, neboť i ona čerpá opodstatnění²⁰² ze svého *Sitz im Leben*²⁰³, jehož podnětům je více či méně otevřená.

¹⁹⁸ Srov. Fritz VALJAVEC, *Der Josephinismus*, Verlag für Geschichte und Politik, Wien – München 1945.

¹⁹⁹ Harm KLUETING, *Aufklärung und Katholizismus im Deutschland des 18. Jahrhunderts*, in: *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, Harm Klueting (ed.), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1993, s. 23.

²⁰⁰ *Konfessionalisierung, Sozialdisziplinierung, Modernisierung*; srov. Wolfgang REINHARD, *Was ist katholische Konfessionalisierung?*, in: Wolfgang Reinhard, Heinz Schilling (eds.), *Die katholische Konfessionalisierung*, Münster 1995, s. 420.

²⁰¹ Srov. Heinz SCHILLING, *Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas*, in: Wolfgang Reinhard, Heinz Schilling (ed.), *Die katholische Konfessionalisierung*, Münster 1995, s. 2.

²⁰² Opodstatnění ve smyslu předávání křesťanského poselství jazykem přiměřeným a srozumitelným svým současníkům (srov. *intellectus fidei* a koncept inkulturace).

²⁰³ Srov. důraz *Optatam totius*, 16 položený na dějiny dogmat „*ve vztahu k obecným církevním dějinám*“.

Vydělování tzv. morální teologie z rámce teologie dogmatické probíhá markantněji asi od druhé čtvrtiny XVI. století, což je právě doba, pro niž se hovoří o tzv. *konfesionalizaci*.²⁰⁴ Ta neoznačuje pouze vznik moderních konfesijních církví (v popředí s vyznávanou naukou a praktikami), nýbrž „*fundamentální společenský proces, který hluboce proměnil evropský veřejný i soukromý prostor, a to nejen souběžnými, často také protichůdnými procesy vzniku raně moderního státu a novověké disciplinované poddanské společnosti, jež nebyla už organizována osobně-fragmentárně, jako společnost středověká, nýbrž plošně podle institucí.*“²⁰⁵

Příčiny konfesionalizace se spatřují v reformačních inovacích. V západní a střední Evropě nastala nová situace vícera církví, přičemž každá si osobovala absolutní nároky. Jedním z důsledků byl důraz kladený na všech stranách na jasné vyznání víry, jakési *professione di fede*, na něž se propříště bude přísahat²⁰⁶ (zvláště v případě teologů a učitelů na církevních učilištích). S tím souvisí apriorní nedůvěra k osobní náboženské zkušenosti a tlak na redukci teologie do jednoznačné linie. Dalšími přirozenými kroky²⁰⁷ je velká pozornost k formaci reprezentantů toho kterého církevního tábora, charakterizovaná předepsanými zkouškami a již zmíněnou přísahou. Posiluje se kontrola chování obyvatelstva, nezřídka za pomoci udání sousedů. Uzavírají se hranice, náboženské společnosti se snaží marginalizovat své disidenty. Zároveň se pracuje na zasažení obyvatelstva především vhodnou náboženskou literaturou (katechismy, postillami...) a rity, účast na nichž je monitorována (pravidelná zpověď, seznamy komuniantů) a mezi nimiž se do popředí dostávají především ty, které nejsilněji odlišují od konkurenčního církevního společenství, a to zvláště v místech, kde žijí různé konfese pohromadě. Všechny tyto formy souvisí s jinou tendencí raně novověké společnosti, totiž s její disciplinací, připravující nástup moderního kapitalistického státu XIX. století. Aby církve byly schopny dosáhnout svých cílů, spolupracují s etablovanou státní mocí. Toto spojení vytváří i katolická církev, jež proklamativně trvá na své ve středověku vybojované autonomii. Ze srovnání katolické a protestantské strany snad vyplývá, že katoličtí

²⁰⁴ Je to jakási historická „náhoda“, nebo se jedná o oboustranně podmíněný a výhodný proces? Bádání na toto téma by zvláště v konfesně rozpolcených Čechách mohlo přinést zajímavé plody.

²⁰⁵ SCHILLING, s. 4.

²⁰⁶ Srov. Paolo Prodi, in: Wolfgang Reinhard, Heinz Schilling (eds.), *Die katholische Konfessionalisierung*, Münster 1995, s. 453.

²⁰⁷ V dalším výčtu se přidržím Wolfganga REINHARDa (1995), s. 426nn.

mocipáni tolik nezasahovali do teologických záležitostí, což pravděpodobně souviselo i s bazální vázaností katolické věrouky na nepřerušenu tradici i instituci církve.

Uvedené prostředky konfesionalizace měly celou řadu chtěných i nechtěných důsledků. Žádoucí bylo dosažení konfesně správného chování poddaných, tzv. „*ethizace*“²⁰⁸ státního prostoru. Ve spolupráci se světskou mocí byly takto vytvořeny prostředky umožňující kontrolu a ve druhém kroku pak podvázání oblastí soukromého života obyvatel. Neuvědomělým důsledkem pak bylo posílení státní moci především v podobě byrokratického aparátu, kontrolujícího v posledku i církve samotnou.²⁰⁹ V tomto ohledu přispěla konfesionalizace k formování moderní západní společnosti a pomohla vytvořit instituce, které vedly k vytlačování církve z tzv. občanské sféry.²¹⁰ V tomto ohledu je pro naši práci zejména zajímavý postřeh, že se různé konfese obracejí pro formulaci svým morálních systémů ke starověké stoe, tedy systému postavenému na jiném základě než je osobně prožívaná víra. Dost možná právě to usnadnilo cestu sekularizaci.²¹¹

Německá badatelka Ulrike Gleixner ve své studii o württemberském pietismu²¹² užívá koncept *spiritualizace* veřejného života, který odlišuje od konfesionalizace. Rozdíl spočívá především v tom, že konfesionalizační procesy „zcírkevňování chování“ souvisí zejména s mocenskými zájmy, jež vrcholí v říšskoněmeckém prostředí mezi lety 1525 a 1648. Naproti tomu spiritualizace klade důraz, typicky pro pietismus, na duchovní prostoupení všedního dne, jež pak motivuje věřícího k vnitřnímu i vnějšímu následování Krista. Významnou rovinou tohoto procesu je autoidentifikace křesťana s jistým vzorcem chování i se skupinou spoluvyznavačů. Pro české josefinské prostředí máme doložené kontakty k pietistickým kruhům v Sasku.²¹³ Navržený koncept může být pro budoucí bádání velmi inspirativní, mj. také proto, že se obrací ke křesťanské spiritualitě z jiných než mocenských pozic.

²⁰⁸ Srov. Heribert RAAB, *Staatskirchentum und Aufklärung in den weltlichen Territorien des Reiches – Theresianismus und Josephinismus*, in: Hubert JEDIN, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. V, Freiburg, Basel, Wien 1970, s. 512.

²⁰⁹ Tento dopad bývá v německy psané historické literatuře označován jako *Staatskirchentum*.

²¹⁰ Pojmu *občanský* užívám v jeho historickém protikladu k *náboženský*. Srov. René RÉMOND, *Náboženství a společnost v Evropě*, Praha 2003, s. 12.

²¹¹ Srov. Wolfgang REINHARD (1995), s. 434.

²¹² Ulrike GLEIXNER, *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit*, Göttingen 2005

²¹³ Výzkumy Gleixnerové se týkají württemberské společnosti a badatelka projevy tamního pietismu odlišuje od pietismu hallského.

To je tedy rámec, v němž je možné nahlížet rakouský josefinismus s jeho odhodlaností napomoci katolické reformě, a to zvláště v problematických oblastech, jež byly uváděny jako důvody zaostalosti katolických oblastí, totiž v tzv. vlastnictví mrtvé ruky, velkém počtu mendikantů, množství svátků, procesí a poutí. Nyní se navíc zvažovala jejich oprávněnost projevů zbožnosti, často z racionálních pozic. „*Josefinismus se zřetelně odlišuje od starší, do pozdního středověku sahající a od XVI. století výrazněji se projevující rakouské církevně-státní politiky (Staatskirchentum). Jedná se o ‚v sobě nevyrovnané vyrovnání disparátních složek napětí (Spannungsmomente) a vznikl vzájemným prostoupením všech hnutí a tendencí působících v době vlády Marie Terezie a ne vždy bezvýhradně podporujících barokní katolicismus.*“²¹⁴

Myšlenkové zdroje tzv. katolického osvícenství

Za zdroje rakouské podoby katolického osvícenství považuje František Kopecký „*racionální a pietistický protestantismus, ideologický quesnelský jansenismus, utrechtské křesťanství, recepci galikánsko-německého pojetí církve Febronia, ‚osvícené‘ chápání křesťanství Muratoriho a v neposlední řadě maurinské hnutí*“.²¹⁵ Josef Táborský je shrnuje do tří celků: jansenismus, protestantská neologie a ‚reformní vnitrokatolické tendence románského světa‘.²¹⁶ Bližší pohled na tyto myšlenkové proudy je pro naši práci přínosný.

jansenismus

Jansenismus se v rakouských zemích začal šířit na přelomu 17. a 18. století. Významnou posilu v tomto šíření znamenalo získání španělského Nizozemí v roce 1713. Příkladem jeho pronikání do středoevropského soustání by mohl být hrabě František Antonín Špork, jehož

²¹⁴ Heribert RAAB, *Staatskirchentum und Aufklärung in den weltlichen Territorien des Reiches – Theresianismus und Josephinismus*, in: Hubert JEDIN, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. V, Freiburg, Basel, Wien 1970, s. 513, druhá část citát P. F. Barton, *Ignatius Aurelius Fessler. Vom Barockkatholizismus zur Erweckungsbewegung*, Wien – Graz – Köln 1969.

²¹⁵ KOPECKÝ, s. 24.

²¹⁶ Josef TÁBORSKÝ, *Reformní katolík Josef Dobrovský*, L. Marek, Brno 2007, s. 23.

vliv i ohlas jeho životních trampot přesahovaly hranice Čech. Špork přesahoval mnohé své současníky vzdělaností a snad právě tato cesta četby a přemýšlení jej přivedla k významnému nadhledu nad spory své současnosti. Pasáž z dopisu jeho důvěrníku Karlu Josefu Grossovi je příznačná a až překvapivě konvenuje s pohledy osvícenců o půlstoletí později: „*V tom záleží všechno ve na víře bez ohledu na vyznání těch, kteří často nemají nejmenší znalosti evangelia, u nichž vykonávání pobožností spočívá na vnějších, pověrám podobných doplňcích, a kteří mnohdy to, co veřejně činí, vnitřně buď odmítají, anebo alespoň ze strachu zatajují, aby se nevyjevilo, co si o tom myslí. To nemůže vědět nikdo lépe než ten, který se naučil rozpoznávat onen trojitý řetěz smyslnosti, sobectví a ctižádosti, co za různé zlořády se různými nepodstatnostmi v umění, ve výchově, v bohoslužbě a v mravech vplížilo do církve, jež se nynější papež (Benedikt XIII.) chvályhodně snaží odstranit...*“.²¹⁷ Špork se s jansenistickými díly i se spiritualitou Port-Royal seznámil za svého pobytu v Paříži po roce 1680. Na svém panství Lysá nad Labem zřídil tiskárnu, která až do svého nuceného uzavření v červnu 1712 vydala mnohé tituly jansenisticky laděné literatury.²¹⁸ Jansenistická díla došla pozornosti vídeňského habsburského dvora. Manželka Josefa I. Wilhelmina Amalia podnítila tisk jansenistického díla *L'Anée chrétienne* německy.

Jansenismu je obvykle přičítáno především celkově protijezuitské ladění církevně-státních kroků a zesílený náboženský individualismus. Charakteristickými prvky jansenistické zbožnosti bylo odmítání časté zpovědi a přijímání, odpor vůči nákladné výzdobě chrámových interiérů, pompéznosti bohoslužeb i přílišnému vysluhování svátostin. Ve své antropologii vycházel jansenismus z extrémní pozice učení o milosti svatého Augustina a výrazně omezoval lidskou svobodnou vůli ke skutkům směřujícím ke spáse.

Jansenismus však nebyl jednotným myšlenkovým proudem, a to ani v synchronním, a ještě méně v diachronním pohledu. Jak dokládá historik rakouského jansenismu Peter Hersche, byla tvář tzv. pozdního jansenismu dost odlišná od jeho raných fází. Jeho prosycenost osvícenskými myšlenkami Herschemu dovoluje počítat pozdní jansenismus do rámce katolického osvícenství.²¹⁹ Původní protijezuitské ladění a mravní rigorismus v průběhu 18. století ztrácelo na síle. Po vydání bully Unigenitus v roce 1713 zesílilo

²¹⁷ Špork Grossovi 3.VI.1725, cit. podle Pavel PREISS, *František Antonín Špork a barokní kultura v Čechách*, Paseka, Praha–Litomyšl 2003, s. 114.

²¹⁸ Srov. PREISS, s. 121nn.

²¹⁹ Peter HERSCHE, *Der Spätjansenismus in Österreich*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1977, s. 379.

galikánské ladění hnutí. Stejně tak posílil vliv osvícenství. Jansenismus se stal více politickým hnutím, „opozicí proti absolutistickému státu, proti veškerému ‚despotismu‘: náboženskému, politickému, hospodářskému“,²²⁰ ať už proti jednoduše vnímanému bloku jezuitů, ultramontanismu Svatého stolce, kalvínského protestantismu nebo i osvícenské filozofii. Cíl takto proměněného jansenismu 18. století formuluje Bernard Plongeron jako: „vytvořit politickou etiku pro svět, od základů porušený prvotním hříchem“.²²¹ Mezi stoupence těchto myšlenek patřili především tzv. vídeňští velikáni, totiž císařský lékař Gerhard van Swieten, dále císařovnin zpovědník P. Ignaz Müller, císařovnin učitel dějepisu Gottfried Wilhelm Spannagel, ale i její manžel František Štěpán Lotrinský. Jansenistická podoba katolické víry zřejmě představovala přijatelnou podobu pro mnohé konvertity, kteří pak patřili mezi její stoupence.²²² Vlivnou osobností na vídeňském dvoře byl Johann Christoph svobodný pán z Bartenstein, vychovatel arcivévod Josefa. Sama Marie Terezie se s jansenistickými myšlenkami setkala pravděpodobně ve svém mládí prostřednictvím své matky Elisabeth Christine z Braunschweig-Wolfenbüttel, původně protestantky, která se po své konverzi zabývala jansenistickou literaturou. Jansenistickým myšlenkám přikládala Marie Terezie význam, což lze doložit z její bohaté korespondence se svými dětmi, jak činí Kerstin Schmal ve své monografii o náboženské praxi Marie Terezie²²³. V dopise dceři Marii Carolině z dubna 1768 jí předkládá některé jansenistické tituly, kterým by měla věnovat pozornost (L'anée chrétienne od Nicolase Lerourneux, L'essais de morale Pierre-a Nicole-a, Le catéchisme de Montpellier a L'abrégé de l'écriture sainte od kardinála Noailles).²²⁴ Jiným signálem o akceptaci jansenismu jsou změny, které Marie Terezie provedla mezi dvorními zpovědníky.²²⁵ Zatímco byla v první polovině její vlády výchova jejích dětí v rukách jezuitů, jak to bylo v habsburské dynastii od XVI. století tradicí, vyměnila je v průběhu let za osobnosti stojící blízko jansenismu.²²⁶ I ona sama nahradila roku 1767 jezuitského zpovědníka Ignaze

²²⁰ Bernard PLONGERON, *Proč jansenismus vystupuje jako „katolictví“?*, in: *týž*, *Zrození republikánského křesťanství*, CDK, Brno 2000, s. 41.

²²¹ PLONGERON, s. 42.

²²² Srov. Kerstin SCHMAL, *Die Pietas Maria Theresias im Spannungsfeld von Barock und Aufklärung*, Peter Lang – Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt a. M. 2001, s. 88.

²²³ SCHMAL, s. 84.

²²⁴ SCHMAL, s. 84n s odkazem na Maria Theresia, *Briefe der Kaiserin Maria Theresia an ihre Kinder und Freunde*, Hg. v. Alfred Ritter von Arneth, Osnabrück 1978, Bd. 3, Nr. III, s. 45-46.

²²⁵ SCHMAL, s. 86.

²²⁶ Roku 1760 byli nahrazeni PP. Richter a Lechner, zpovědníci dětí Ferdinanda a Marie Caroliny, světským knězem Antonem Gürtlerem, který se stal také zpovědníkem Isabelly Parmské, první manželky Josefa II., i jeho druhé ženy Josefy, dále dětí Maximiliana a Marie Antoinette-y. Po jeho odchodu do Neapole dostali Ferdinand

Kampmillera za Ignaze Müllera. K docenění těchto kroků je nutné si uvědomit, že zpovědníci měli na vídeňském dvoře na starosti dozor nad vykonáváním duchovních povinností, tj. nad pobožnostmi a modlitbami, ale také nad duchovní četbou. Obeznámeni měli být také o četbě profánních titulů. Marie Terezie byla se zpovědníky svých dětí v živém kontaktu a vyžadovala po nich zprávy o počínání svých dětí.²²⁷

Srovnání rakouského jansenismu a osvícenství poslední třetiny 18. století se věnuje ve své práci Josef Táborský. Přežívání pozdního jansenismu situuje především na Moravu, zatímco v Čechách hovoří nanejvýš o různých formách filojansenismu.²²⁸ Za spolehlivý ukazatel považuje otázku milosti a prvotního hříchu. Jakkoliv ustoupily dogmatické otázky do pozadí, teze o neschopnosti lidské vůle k dobrému a o nutnosti pomoci účinné milosti zůstávala. Na rozdíl od osvícenců, kteří měli s dogmatem o prvotním hříchu očividné potíže.²²⁹ Druhým rozlišovacím znamením je vztah k náboženské toleranci, kterou osvícenci požadovali a dokládali důstojností člověka a jeho odpovědností za vlastní blaho. Odepírání tohoto práva nebo dokonce nenávisť a boje v těchto otázkách byly projevem nepřijemného fanatismu. Pochopení náboženské tolerance bylo u jansenistů naproti tomu omezené. Jistě není nutné, aby byli jinověrci kriminalizováni a trestáni, nicméně teologická tolerance jim splývala s náboženskou indiferencí.²³⁰

protestantská teologie

Norbert Hinske konstatuje pro německou oblast, že „*rozhodující impulzy pro osvícenství vycházely očividně z protestantských částí Německa*“.²³¹ Odhlédneme-li od žida Mosese Mendelssohna, jsou hlavní postavy protestantského vyznání: Christian Thomasius, Christian Wolff, Alexander Gottlieb Baumgarten, Georg Friedrich Meier, Christian Garve, Immanuel Kant... Jakkoli to zní překvapivě, byl i protestantský vliv v době panování Marie Terezie, která celý svůj život odmítala myšlenku státem deklarované náboženské tolerance a proti

a Maximilian nového zpovědníka v P. Johannu Peteru Simenovi. Po jeho smrti byl za zpovědníka Maximiliana povolán ještě Joseph Strohmayer a po něm Franz Anton Ruschitzka, oba jansenisté.

²²⁷ Srov. Kerstin SCHMAL, *Die Pietas Maria Theresias im Spannungsfeld von Barock und Aufklärung*, Peter Lang – Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt a. M. 2001, s. 81nn.

²²⁸ TÁBORSKÝ, s. 24.

²²⁹ Srov. TÁBORSKÝ, s. 25.

²³⁰ Srov. TÁBORSKÝ, s. 25n.

²³¹ HINSKE (1995), s. 37.

nekatolíkům dokázala – zvláště v prvních desetiletích své vlády – tvrdě zakročit, poměrně silný, a to i mezi příslušníky katolické hierarchie. Byl způsoben především individuálním zájmem a studiem na severoněmeckých školách (Kaunic, Seibt), jednak recepcí filosofických myšlenek výrazných osobností protestantské filosofie a teologie Christiana Wolffa, Samuela Pufendorfa a Gottfrieda Wilhelma Leibnize, ke které docházelo v českém prostředí od poloviny 18. století a jejímiž nositeli byli jezuité. Stanislav Sousedík vyslovuje v této souvislosti hypotézu, že recepce wolffiánské filosofie mohla být výsledkem jistého státního tlaku, neboť „*aristotelsky orientovaná scholastika byla filosofii církve vědomé si své odlišnosti od moci státní. Centralismus a stále sílící absolutismus musel v ní vidět překážku, a proto hledal oporu v jiných myšlenkových směrech.*“²³² Mezi léty 1745 a 1755 se v Praze vedla zajímavá diskuse o vztahu k soudobé filosofii. V tomto časovém úseku vychází několik děl, zabývajících se především otázkami teorie poznání (František Azzoni²³³), přírodní filosofie (Josef Pleyer, Jiří Lhotský, Jan Gremner, František Gleixner a přirozenoprávní nauky (Jiří Langer). Průlom však přinesl rok 1756, kdy vyšly dvě učebnice filosofie od Antonína Bolla²³⁴ a Kašpara Sagnera²³⁵, které jsou již jasně wolffiánské. Dominance filosofie Christiana Wolffa trvala na pražské univerzitě podle Sousedíka až do zrušení jezuitského řádu r. 1773.²³⁶ Po období důrazu kladeného na přirozenoprávní teorii (Samuel Pufendorf, Christian Thomasius) přinesl Christian Wolff návrat k metafyzice.

„*Osvícenská teologie založená na principech Wolffovy filosofie se vyznačovala snahou objasnit pravdy víry, pokud je to možné, rozumem, přenechávajíc nicméně něco i „pouhé“ víře.*“²³⁷ Vlivně působila i systematická forma, tzv. *mos geometricus*²³⁸, jeho filosofických pojednání. Odmítl scholastickou metodu *pro et contra* a snažil se uplatnit trojí krok: „1. abych nepoužíval ani jedno slovo, které bych nebyl vysvětlil; čímž by mohly vznikat při používání tohoto slova dvojznačnosti, nebo by nám chyběl základ důkazu; 2. abych nepřipouštěl ani jednu větu a následně ji nepoužíval jako vyšší premisu, kterou bych předtím nebyl prokázal; 3. abych následující vysvětlení a věty náležitě vzájemně spojoval a ve stálém

²³² Srov. Stanislav SOUSEDÍK, *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*, Praha 1997, s. 262.

²³³ Bližší pojednání srov. SOUSEDÍK, s. 263nn.

²³⁴ Antonín BOLL, *Institutiones philosophicae*, 3 sv., Praha 1756; podle SOUSEDÍK, s. 267.

²³⁵ Kašpar SAGNER, *Institutiones Philosophicae*, Praha 1755–1758; podle SOUSEDÍK, s. 268.

²³⁶ Srov. SOUSEDÍK, s. 265.

²³⁷ Stanislav SOUSEDÍK, *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*, Praha 1997, s. 266

²³⁸ Jedná se o eukleidovskou metodu, jak ji máme doloženou v Proklově interpretaci. (srov. Hans - Jürgen ENGFER, *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und 18. Jahrhundert*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1982, s. 232)

spojení postupně odvozoval.²³⁹ Etika spadala ve Wolffově systému filosofie coby ‚světské moudrosti‘ (‚Weltweisheit‘) do praktické filosofie spolu s ekonomikou a politikou. Její požadavky je možné odvozovat z vět metafyziky, oproštěné od pozitivní teologie. Základní princip formuluje takto: „Konej to, co tebe a tvůj stav či stav někoho jiného činí dokonalejším; vyhýbej se tomu, co jej činí nedokonalejším.“²⁴⁰ Protože je dokonalost totožná s přirozeným stavem, mohou být tyto požadavky přirozené mravnosti pochopitelné každému člověku i bez pozitivního mravního řádu. Stejně završení je také v základu sociální filosofie, neboť účelem vzniku společnosti je prospěch všech, totiž dosažení blaha. Zde zní základní požadavek podobně: „Konej to, co podporuje blaho společnosti; vyhýbej se tomu, co tomuto blahu překáží, nebo jej nějak jinak omezuje.“²⁴¹ Jak bylo vlastní i ostatním osvícencům, spatřuje Wolff počátek lidské společnosti v konsensu.

Osvícenská přirozenoprávní teorie (zvl. Wolffova) byla v č. zemích v 18. století přejímána v širokém rozsahu s tím, že v ní byly prováděny korektury považované z teologických důvodů za žádoucí. „Wolffova soustava v obou svých součástech, tj. jak v oboru filosofie teoretické, tak praktické, ovládala v takové mírně modifikované podobě v českých zemích pole až do sklonku námi zde sledovaného období, tj. do dob vlády císaře Josefa II. (1780-1790).“²⁴²

Recepce starších fází německé osvícenské filosofie (především Samuela Pufendorfa) byla důležitá především v oboru etiky. Byla-li v polovině XVII. století pro Pufendorfa zřízena stolice přirozeného práva na heidelberské univerzitě, docházelo v průběhu dalších desetiletí k podobným krokům i na dalších německých univerzitách. I na jezuitské pražské univerzitě bylo v tomto duchu přeneseno těžiště výuky etiky z teologické fakulty na filosofickou. Vzhledem k Zippeho morálně-teologickému konceptu je dobré připomenout spisy pražského jezuita Josefa Juraina, pracující s naukou o přirozeném právu, jehož nositelem je lidská osoba. Jako taková nebyla tato pozice ve filozofické tradici ničím novým – lze ji nalézt u Viléma Ockhama ve XIV. století. Nový bylo u osvícenských autorů podat tuto nauku jako deduktivně vybudovanou soustavu podle Hobbesova a Pufendorfova vzoru. To vedlo

²³⁹ Christian WOLFF, *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften*, kap. III, § 22, s. 53, cit. podle Wolfgang Röd, *Novověká filosofie*, sv. II, Oikoumené, Praha 2004, s. 309.

²⁴⁰ Christian WOLFF, *Vernünfftige Gedanken von des Menschen Tun und Lassen*, 1720, § 12; cit. podle Wolfgang Röd, *Novověká filosofie*, sv. II, Praha 2004, s. 321 n

²⁴¹ Christian WOLFF, *Vernünfftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben des Menschen*, § 11; cit. podle Wolfgang Röd, *Novověká filosofie*, sv. II, Praha 2004, s. 324

²⁴² Stanislav SOUSEDÍK, *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*, Praha 1997, s. 274

k hledání prvních morálních principů, ze kterých by byly vyvoditelné všechny ostatní morální normy. Novověká, empiristicky orientovaná filozofie vedla k oslabení pojmu osoby, který hrál centrální roli ve starší scholastické tradici. Druhým rysem, který našel své dovršení v autonomní etice Kantově, byl názor, že člověk si ukládá mravní normy sám a poslední důvod jejich závaznosti se nalézá ve vlastním vědomí.²⁴³

Problematická byla v tomto ohledu slučitelnost takto uchopené autonomie s teologickým kontextem, tedy s významem křesťanského zjevení, tedy přesně ten moment, který vedl k odvolání Wolffa z halleské univerzity roku 1723 z údajného napomáhání ateismu, které bylo spatřováno v tezi, že přirozené právo musí platit i *si Deus non daretur*. Oba jezuitští autoři, kteří vydali v polovině XVIII. století v Praze své práce z oblasti etiky, Jiří Langer²⁴⁴ a Josef Jurain²⁴⁵, odmítali představu o její soběstačnosti bez zohlednění jejího Tvůrce. „*Aby závaznost přirozeného zákona byla účinná (efficax), musí podle Langerova provázet přirozeně poznanou boží vůli i přirozené poznání skutečnosti, že člověka v budoucím životě očekává odměna nebo trest.*“²⁴⁶ Tento rozměr se u Juraina projevuje především ve třetí části, věnované otázkám prvního mravního principu. Pufendorfovo i Thomasiovo vyvození mravní závaznosti z tzv. principu sociality, totiž že člověk má dělat to, co se shoduje s rozvojem jeho života jako společenské bytosti, překračuje jak nedostatečný, aby odůvodnil povinnosti vůči zemřelým a především vůči Bohu. Člověk má činit vše potřebné k tomu, aby dosáhl štěstí jako rozumová bytost, a to z lásky k Bohu, k sobě samému a k bližním.²⁴⁷

Muratori a italský reformní katolicismus

Tyto vlivy se v Rakousku mísily s italským reformním katolicismem reprezentovaným Lodovicem Antoniem Muratorim (1672-1750),²⁴⁸ katolickým duchovním, který se roku 1695 stal vedoucím Ambrosiany v Miláně, roku 1700 pak knihovníkem a archivářem v Modeně. Byl

²⁴³ Srov. SOUSEDÍK, s. 271.

²⁴⁴ Georgius LANGER, *Principia ethica fundate in iure naturae explanato in pralectionibus academicis philosophiae practicae seu moralis*, Praha 1747; podle SOUSEDÍK, s. 278, pozn. 9.

²⁴⁵ Josephus JURAIN, *Lucubrationes ethicae in ius naturae*, Praha 1760; podle SOUSEDÍK, s. 270.

²⁴⁶ SOUSEDÍK, s. 272.

²⁴⁷ Srov. SOUSEDÍK, s. 274.

²⁴⁸ Muratoriho vliv v Rakousku srov. Eduard WINTER, *Der Josephinismus*, Rütten – Loening, Berlin 1962, s. 24nn; TÁBORSKÝ, s. 27n.

jedním z nejvýraznějších vzdělavců své doby. Jeho sbírky pramenů k dějinám Itálie mu přinášejí mezi historiky slávu dodnes. Zároveň byl autorem asketických traktátů. Svými aktivitami překračoval hranice katolické církve. Muratori udržoval styky s mnohými soudobými (i protestantskými) vzdělanci. Jeho přátelství s Gottfriedem Wilhelmem Leibnizem vedlo i k prvnímu soubornému vydání jeho spisů v severním Německu. Na oplátku byly Leibnizovy spisy vydány roku 1764 v severoitalském Turíně. Muratori vzbudil již svým, anonymně vydaným spisem *O usměrnění rozumu v záležitosti náboženství*²⁴⁹ z roku 1714 rozruch, když postuloval (byť omezenou) svobodu myšlení v náboženských otázkách. Toto dílo Také jeho pozdější díla *O křesťanském milosrdenství*²⁵⁰, *O veřejném blahu*²⁵¹ a *O pravé zbožnosti*²⁵² našly velký ohlas, a to i v rakouské monarchii. Spis *O křesťanském milosrdenství* připsal Muratori císaři Karlu VI. (1711–1740), další dvě díla patřily k četbě budoucího císaře Josefa II., který se s nimi mohl seznámit už v originálním italském znění.²⁵³ Posledně uvedený titul, který Adam Wandruszka označil za „*příručku rakouského osvícenského katolicismu*“²⁵⁴, byl roku 1764 vydán v německém překladu a koncem 70-tých let dokonce v překladu českém. Muratoriho koncept byl výrazně kristocentrický: jeho záměrem bylo postavit do středu zbožnosti osobu Krista, jeho slovo a oběť. Muratori proto revidoval některé neopodstatněné projevy úcty ke svatým a k Panně Marii, stavěl se také proti přísaze na její neposkvrněné početí, kterou museli skládat všichni kandidáti akademických hodností na všech jezuitských universitách a která vylučovala z řad profesorů všechny nepřesvědčené o ještě neprohlášeném dogmatu. Úcta ke svatým je jistě vhodná, nicméně není nezbytná ke spáse. Podstatu křesťanství spatřoval v činné lásce k bližnímu. Tomuto Kristovu příkazu věnoval rozsáhlou práci *Důkladný výklad velikého přikázání lásky k bližnímu*.²⁵⁵ Ačkoliv si získal Muratori svými myšlenkami četné odpůrce, našel zastání v osobách papežů Benedikta XIV. i Klementa XIV. i ve velké části kardinálského kollegia. Jeho teze si přinášela řada studentů z římského Germanika zpět do rakouských zemí a přispívala tak k jejich popularitě i na území monarchie. Do kruhu muratoristů patřili vídeňský arcibiskup

²⁴⁹ *De ingeniorum moderatione in religionis negotio*, Modena 1714.

²⁵⁰ *Della Carità Cristiana in quanto esse è amore del prossimo*, Modena 1723.

²⁵¹ *Della Pubblica Felicità, oggetto de' buoni principi*, Lucca 1749.

²⁵² *Della Regolata Divozione de' Cristiani*, Venezia 1747.

²⁵³ Adam WANDRUSZKA, *Zur Religiosität Joseph II.*, in: Peter F. Barton (ed.), *Im Zeichen der Toleranz*, Institut für protestantische Kirchengeschichte, Wien 1981, s. 103.

²⁵⁴ WANDRUSKA, s. 103.

²⁵⁵ Lodovico Anotnio MURATORI, *Gründliche Auslegung des grossen Gebots von der Liebe des Nächsten*, Matthäus Rieger, Augspurg 1762.

Jan Josef Trautson z Falkensteinu (1704 – 1757), pasovští biskupové Josef Maria hrabě Thun (1713 – 1763) a Leopold Ernst hrabě Firmian (1708 – 1783).

febronianismus

Osvícenské myšlenky si našly cestu do katolické teologie i kanonického práva především v podobě febroniánského episkopalismu. Ačkoliv měl pro přežití katolicismu v čase reformačních zápasů (zejména na německy mluvícím území) velký význam mezinárodní rozměr katolicismu (udržovaný jednak zachováním jednotné katolické hierarchie s papežem v čele, jednak setrváním u latiny coby jednotného jazyka církve), s postupující konfesionalizací se stále více problematizoval. Ostatně už reformační vystoupení hrálo s „německou kartou“ a odmítalo orientaci církve na Řím. V rámci katolictví se projevovaly snahy biskupů o větší autonomii vzhledem ke klášterním exempcím a papežské kurii. Své explicitní vyjádření našly tyto cíle ve spise trevírského světícího biskupa Nikolause von Hontheim Jedna kniha o ústavě církve a legitimní moci římského pontifika, sepsaná pro opětovné sjednocení odloučených v křesťanském náboženství²⁵⁶, vydaném pod pseudonymem Justinus Febronius v roce 1763. Součástí návratu k prvním staletím - zlomem ve vztahu papežů a biskupů mu byla pseudo-isidorská falsa z IX. století, zdůrazňující naddiecézní struktury - měl být papežský primát omezen na exekutivní prvenství (*primatus inspectionis et directionis*), naopak biskupské pravomoce ve vlastní diecézi měly být posílněny (pravomoc svazovat a rozvazovat, zrušení exempcí, zrušení nunciatur či jejich omezení na diplomatické zastoupení u dvorů...). Ačkoliv byl faktický dopad říšskocírkevního episkopalismu mizivý, dobová debata dala průchod mnoha projevům nespokojenosti se soudobým církevním hierarchickým uspořádáním.

Tato tematika byla pro zeměpanskou vrchnost vítaným polem, aby tak posílila své pozice. Tak si panovníci osvojovali právo nominovat biskupy. V Habsburské monarchii platilo roku 1641 císařem Ferdinandem III. zavedené ‚*placetum regium*‘, tedy zveřejnění papežských bull bylo vázáno na svolení královského majestátu. Stejně tak platilo ve druhé polovině XVIII.

²⁵⁶ *De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christiana compositus*, Trier 1763.

století nařízení, že teologické texty, kázání, teze, modlitební knížky a zpěvníky směly být tištěny pouze se svolením cenzurní komise.²⁵⁷

V rámci reorganizace hranic diecézí a farností byly za Josefa II. upřednostněny hranice monarchie (tak byla zřízena na rakouském území salcburského arcibiskupa tři nová zemská biskupství: Gurk, Graz-Seckau a Lavant).²⁵⁸ Dalšími dvěma rakouskými biskupstvími se stala roku 1783 Linec a St. Pölten, podřízené roku 1728 povýšenému vídeňskému arcibiskupství. V Českých zemích bylo roku 1777 olomoucké biskupství povýšeno na arcibiskupství a v jeho jižní části bylo zřízeno biskupství brněnské. K „novým“ biskupstvím královéhradeckému (1664) a litoměřickému (1655) přibýlo roku 1785 ještě biskupství českobudějovické. Naopak opět nedošlo k ustanovení plánovaných plzeňského a opavského biskupství a ta část Rakouského Slezska, spadající pod pravomoc vratislavského biskupa, zůstala pod vlivem autority vně hranic monarchie. Snaha o sjednocení hranic církevních obvodů s hranicemi států byla krokem na cestě vydělování Rakouska z rámce Svaté říše římské národa německého a dobře ilustruje stále obtížnější postavení církevní universality v evropském novověku, bezpochyby jeden z faktorů umožňujících hrozivý triumf nacionalismu v pozdějších staletích.

Toto úsilí o omezení vlivu ultramontanismu, podle Jana Milíče Lochmana jedna ze stěžejních tendencí josefinismu²⁵⁹, se projevovalo také státní kontrolou kontaktu rakouských katolických hodnostářů s římskou kurií a zákazem styku představitelů klášterů se svými představenými v cizině.

Jiným směrem katolického osvícenství byl zásadně kritický postoj k mnišství, dobře patrný jednak v soudobé vlně letáků a spisů, jednak v politických rozhodnutích o zrušení mnoha klášterů. 29. 11. 1781 rozhodl Josef II. o zrušení klášterů kontemplativních řádů, které nevykonávají žádnou charitativní, pedagogickou či pastorální činnost v rakouské monarchii. Téměř cele byly rozpuštěny řádové domy kartuziánů, kamaldulů, kapucínů, karmelitek,

²⁵⁷ Již roku 1586 odmítl císař Rudolf II. každoroční předčítání papežské buly „In Coena Domini“ z roku 1511. Srov. Inge GAMPL, *Staat – Kirche – Individuum in der Rechtsgeschichte Österreichs zwischen Reformation und Revolution*, Hermann Böhlau und Nachfolger, Wien – Köln – Graz 1984, s. 13.

²⁵⁸ Salcbursko bylo až do roku 1802 říšským knížectvím a leželo mimo hranice habsburských dědičných držav. Roku 1803 bylo sekularizováno a dáno velkovévodovi Ferdinandu Rakouskému jako odškodnění za Toskánsko připadlé Napoleonovi.

²⁵⁹ Jan Milíč LOCHMAN, *Náboženské myšlení českého obrození*, díl 1., Praha 1952, s. 162.

klarisek, františkánek. Jejich řady byly v následujících letech rozšířeny i o nekontemplativní řádové domy. V Českých zemích bylo zrušeno téměř 120 klášterních komunit.

Finance získané ze zrušených klášterů byly užity k posílení pastorační sítě, jak to odpovídá zájmu přenést na církevně-státní systém správu dalších záležitostí, „až ke zdravotní a veterinární policii.“²⁶⁰ V Čechách vzniklo 81 nových far a 314 lokálií, na Moravě a ve Slezsku 180 far i lokálií.²⁶¹ Zohledněna byla spravovatelnost farního obvodu, který neměl mít napříště víc než 700, v případě konfesně promíšeného prostředí ne více než 500 duší. Cesta do kostela neměla trvat déle než hodinu chůze, a to ve kterékoliv roční době a neměla vést přes území jiné farnosti.²⁶² Přesná opatření se týkala i vybavení farních kostelů, ve kterých byly povoleny vedle hlavního oltáře ještě dva postranní. Ostatní musely být buď odstraněny (u sloupů), nebo z nich muselo být odebráno náradí a nádobí umožňující u nich sloužit mši. V kostele nesměla být také více než dvě věčná světla, zrušeny byly také všechny privilegované oltáře. Svátosti měly být udělovány v zemských jazycích, od povinné školní zpověď a přijímání bylo upuštěno.

Součástí programového boje ‚filosofického století‘ s pověrou byla kritika mnišství, pro údajnou zahálčivost a především pro své ‚fanatické a pověrečné křesťanství‘, jež šíří mezi lidem. Trnem v oku biskupů byla také klášterní autonomie v pastorační činnosti řeholníků. V ovzduší vzrůstající vrchnostenské kontroly byly tyto svobody stále problematičtější coby přežitky ‚starých a temných‘ dob. Často se také setkáváme s výtkami na adresu potulných mnichů, kteří opouštějí kláštery a vycházejí mezi lidi. Obživu a nocleh si údajně získávali žebrotou a prodejem nejrůznějších předmětů, amuletů a modliteb. Roku 1781 byly zrušeny veškeré církevní exemce řeholních domů, které tak byly podřízeny biskupskému dozoru.

Podobně podezřelá byla nejrůznější bratrstva, především pro vnějškovost procesí a přepjatou úctu k světcům. Tak vydala Marie Terezie roku 1771 nařízení, že se nesmějí nová bratrstva zřizovat, roku 1783 zrušena i ta stávající. O rok dříve byla zrušena instituce

²⁶⁰ G. Winner, *Die Klösteraufhebungen in Niederösterreich und Wien*, Wien, München 1967, s. 70 (cit. podle Heribert RAAB, *Staatskirchentum und Aufklärung in den weltlichen Territorien des Reiches – Theresianismus und Josephinismus*, in: Hubert JEDIN, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. V, Freiburg, Basel, Wien 1970, s. 518.

²⁶¹ Srov. Pavel BĚLINA, Jiří KAŠE, Jan P. KUČERA, *Velké dějiny země Koruny české*, sv. X, Praha – Litomyšl 2001, s. 107.

²⁶² Srov. GAMPL, s. 84n.

poustevníků a lesních bratří (*Waldbrüder*). Jejich ‚členové‘ měli najít uplatnění buď jako učitelé normálních škol nebo v pastoraci. Záhy bylo založeno jediné Bratrstvo činné lásky k bližnímu (*Bruderschaft der thätigen Liebe des Nächstens*) s působností v celé monarchii. Stejný osud potkal brzy i literátské sbory, mariánské družiny i terciáře.

Významným počinem josefinské církevní politiky bylo bezesporu vyhlášení náboženské tolerance. Toleranční patent ze 13. X. 1781 přiznával tzv. akatolíkům, tj. protestantům augsburského a helvétského vyznání a neunijním Řekům právo soukromé bohoslužby a omezená občanská práva. Tzv. blouznivci tolerováni nebyli. Patent nezahrnul mezi povolená vyznání husity a české bratry, ačkoliv právě jich bylo v Čechách z nekatolických křesťanských vyznání nejvíc. Tato skutečnost vyvolala na jejich straně určité rozpaky. Dvorní dekret ze 26. března 1782 pak dovoloval jejich tichou toleranci pod jménem luteránů. Mezitím byly toleranční zásady rozšířeny i na obyvatele židovského vyznání. I tematika náboženské tolerance našla své místo na stránkách etických traktátů analyzovaných autorů.

Teologická studia v Českých zemích 18. století

Jedním z prostředků konfesionalizace (a s ní se pojící sociální disciplinace) je zajištění dostatku tzv. multiplikátorů, tedy těch, kteří budou konfesi vhodně reprezentovat a působit vytyčeným směrem k její stabilizaci tím, že budou zmnožovat počet jejich stoupenců.²⁶³ To je v první řadě úkolem kléru (kazatelů). Tato snaha se pojí s vyloučením nespolehlivých a nepohodlných „multiplikátorů“, k čemuž slouží systém zkoušek, atestů a přísah. Představiteli konfesního raně novověkého školství v našem prostředí byli zejména jezuité, kteří obsadili v průběhu 16. a 17. století takřka všechny katedry teologických fakult v monarchii. Vyučovalo se na nich podle *Ratio studiorum* z roku 1599, jež postupovala tzv. pařížskou metodou, tj. systémem kursů podle příruček vydávaných profesory. Jako vzory byli mladým lidem stavěni před oči mladí řádoví světci (Stanislav Kostka, Luigi Gonzaga a Johannes Berchmans).

²⁶³ Tato strohá a hutná teze vychází z textu Wolfganga REINHARDA (1995), s. 428 n. Nakolik se osvědčí v českém prostředí 18. století musí být ještě předmětem bádání.

Už v průběhu 17. století byla i jezuity samými pociťována potřeba jisté korekce dosavadní výuky. Mimo jiné do ní měly být zavedeny dějiny. Zájem o vydávání pramenů nebyl vlastní jen protestantským kruhům (ačkoliv ty měly oproti katolické straně výrazný náskok), ale už výše jsme zmiňovali péči benediktinů kongregace sv. Maura. Její člen Jean Mabillon vydal roku 1668 první svazek *Acta SS., OSB* a o třináct let později *De re diplomatica* (1681). Jeho současník Edmond Martène připojil roku 1690 mj. Komentář k Řeholi sv. Benedikta²⁶⁴ a vydání spisů starších církevních autorů z oblasti morálky, dějin a dogmatiky.²⁶⁵ Claude Fleury (1640 – 1723) vydává svou *Histoire ecclésiastique* (1691), psanou novým způsobem s ohledem na prameny.

I jezuité se pod vedením Jeana Bollandy pustili do mravenčí práce. Roku 1607 vydal první *Fasti sanctorum quorum vitae in Belgicis bibliothecis manuscriptiae*. Bollandistická *Acta sanctorum* se stala základem jakékoliv vědecké hagiografické práce. Pramenné práci se věnoval i Philippe Labbé (1607 – 1667), jehož hlavní dílo bylo věnováno dokumentům ekumenických koncilů.²⁶⁶

Také u nás se pramenná práce soustředí kolem benediktinů. Břevnovsko-broumovský opat Bruno Löbel získal pro zpracování dějin nejstaršího mužského kláštera v Čechách svého řádového spolubratra Magnalda Ziegelbauera. Posléze přišli do Čech ještě další dva benediktini Anselm Desing a Oliver Legipont. Jejich působení bylo krom historického bádání spojené s plánem založit v Praze při Břevnovském klášteře tereziánskou akademii, která by

²⁶⁴ *Commentarius in regulam S. P. Benedicti litteralis, moralis, historicus ex variis antiquorum scriptorum commentationibus, actis sanctorum, monasticis ritibus aliisque monumentis cum editis tum manuscriptis concinnatus.*

²⁶⁵ *Veterum scriptorum et monumentorum moralium, historicorum, dogmaticorum ad res ecclesiasticas monasticas et politicas illustrandas collectio*, Rouen, 1700.

²⁶⁶ *Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta* (1671). Pramenné studie však vznikaly i v jiných oblastech teologie. Na exegetickém poli je to Augustin Calmet (1672–1757) s *Dictionnaire historique...de la Bible* (1719) a především Pierre Sabatier (1683–1742) se svou základní prací k *Vetus Latina Bibliorum sacrorum versiones antiquae* (1743/1749). V patristice předložil Pierre Coustant (1654–1721) vydání *Hilaria* (1693), Remy Ceillier (1688–1761) pak rozsáhlé *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques* (1729/1763).

V Nizozemí pracoval Daniel Papebroch SJ (1628-1714) na *Acta Sanctorum* Johanna Bollandy (Bd IV 579). Marquart Herrgott (1694–1762) ze St. Blasien byl osobně vyučen mauriny a poslé *Vetus disciplina Monastica* (1726) věnoval své práce dějinám Erzhauses Österreich. Díky němu se St. Blasien stal střediskem historických studií. Martin Gerbert (1720–1793), od r. 1764 opat, byl svými pracemi z liturgiky a dějin hudby jedním z nejváženějších z těchto benediktinů ze Schwarzwaldy. Jeho práce jsou dodnes nezbytné: *Iter alemannicum* (1765), *De cantu et musica sacra* (1774), *Monumenta veteris liturgicae Alemanniae* (1777–1779), *Scriptores ecclesiastici de musica sacra* (1784). Vynikající zásluhou bylo, že se ujal vydání *Germania sacra* (1790–1803).

věnovala pozornost vedle mateřských jazyků především matematice a přírodním vědám. Dějiny měly pak být přednášeny s ohledem na prameny. Ze zajímavého projektu však nakonec pro nedostatek financí a válečné starosti čtyřicátých let sešlo.

Myšlenkový kvas raně novověké francouzské, anglické i německé filosofie otřásl autoritou Aristotela. Na universitách se zřizují kabinety fyziky i astronomické observatoře²⁶⁷ a metoda indukce, provázející nové přírodní bádání, proniká i do teologického myšlení.

Lze předpokládat, že německé osvícenské prostředí, které nebylo ve své kritičnosti vůči církvi tak radikální jako anglické či francouzské, mělo významný vliv na české. Jeho cílem byla obnova kulturního a společenského života, překonání nábožensky a politicky rozpolcené země.²⁶⁸ S tím souvisela velká pozornost věnovaná praktické religiozitě a mravnosti. Základem individuálního i společenského života se měla stát ‚rozumná praxe‘ (*‚eine vernünftige Praxis‘*). Oba vrcholní představitelé rané fáze německého osvícenství, Christian Thomasius (1655 – 1728) a Christian Wolff (1679 – 1754), byli vedeni snahou filosoficky založit morálku i náboženskou problematiku.

Pro české prostředí má velký význam především filosofie posledně jmenovaného, slezského rodáka Christiana Wolffa, jež je hojně recipována jezuitu. *„Nestalo se tak, jak se zdá, bez určitého tlaku vlády (jejímž nástrojem se v tomto případě stal jezuita J. Stepling). Aristotelsky orientovaná scholastika byla filosofií církve vědomé si své odlišnosti od moci státní. Centralismus a stále sílící absolutismus musel v ní vidět překážku, a proto hledal oporu v jiných myšlenkových směrech.“*²⁶⁹ V roce 1756 vycházejí dvě vlivné učebnice filosofie jezuitů Antonína Bolla a Kašpara Sagnera, sepsané v tomto duchu, jež pak vládli na pražské universitě až do zrušení řádu 1773.

Druhá polovina XVIII. století je v rakouské monarchii novým myšlenkám mnohem otevřenější, než doba předcházející. Známa jsou v této souvislosti slova pruského Friedricha II. Voltairovi z roku 1766: *„V pověřčivých Čechách... urození lidé začínají otevírat oči... Jakkoli*

²⁶⁷ Matematická věž pražského jezuitského Klementina (postavená už v roce 1721) byla přestavěna a vybavena kolem poloviny XVIII. století přístroji pro pozorování nebeských těles. Od roku 1775 pak máme pravidelná meteorologická měření.

²⁶⁸ Srov. Martin POTT, *Aufklärung und Aberglaube - Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik*, Tübingen 1992, s. 5.

²⁶⁹ SOUSEDÍK, s. 262.

*dvůr klade překážky přisunu dobrých knih pravda proniká přes tato přísná opatření.*²⁷⁰

S nevolí císařského dvora to však nebylo tak zlé, jak by se mohlo podle této poznámky zavilého protivníka zdát, uvážíme-li, že Montesquieuovo dílo *O duchu zákonů* (*De l'esprit des lois*), jež bylo dáno na *Index librorum prohibitorum* tři roky po svém anonymním vydání, přesně 29. 11. 1751,²⁷¹ vyšlo rok na to ve Vídni. Studie inventáře zámeckých knihoven přinášejí často překvapivé výsledky. Tak bibliotéky hrabat Bedřicha Viléma Haugvice, Jana Nepomuka Mitrovského v Dolní Rožínce a Josefa Mitrovského v Paskově obsahují buď kompletní, nebo alespoň větší část díla Montesquieua, Rousseaua, Voltaira, Helvétia a Buffona.²⁷² Dalším příkladem by mohla být výrazná osobnost Františka Josefa hraběte Kinského, který výtečně znal názory Locke a Rousseaua. Spisy francouzských a německých osvícenství se díky šlechtickým mecenášům dostaly i do nově zřízené universitní knihovny.²⁷³

I ve stručné charakteristice duchovního a intelektuálního klimatu v českých zemích ve druhé polovině 18. století je nutné zmínit osobnost, jež zaujala a ovlivnila celou řadu dalších významných mužů nejen jeho posledních desetiletí, nýbrž i prvních desetiletí 19. století, Karla Heinricha Seibta (1735–1806), rodáka z tehdy již více než sto let saské Lužice. Seibt navštěvoval gymnázium u kosmonoských piaristů a pokračoval ve studiích na filosofické fakultě v Praze. Po pětiletém studiu v Lipsku, kde se seznámil nejen s filosofií Christiana Wolffa, ale i s kulturním světem německého, ale i francouzského a anglického osvícenství: poslouchal německou mluvnici a filosofii u Johanna Christopha Gottscheda a krásné vědy u básníka Christiana Fürchtegotta Gellerta, nastoupil roku 1763 jako mimořádný profesor krásných věd na filosofické fakultě pražské university. V osobnosti Karla Heinricha Seibta stanul v jejích zdech po více než stu let první nejezuita a laik. Jako první také nepřednášel latinsky, nýbrž německy. Do pražského prostřední uvedl osobnosti západního světa, jako byl

²⁷⁰ cit. podle J. Lavička, Denis Diderot a česká společnost osmnáctého století (1770–1810), *Acta Universitatis Carolinae (Philosophica et historica)* 1983, č. 4, s. 51, pozn. 13 (cit. podle VDZKČ, Bělina, s. 174

²⁷¹ *Index librorum prohibitorum*, Roma 1901. Stejně tak obsahoval i tato díla evropské osvícenské produkce: John Locke, *An Essay Concerning Humane Understanding* (od 19. 6. 1734); týž, *The Reason Ableness of Christianity as Delivered in the Scriptures* (25. 9. 1737); Thomas Hobbes, *Opera omnia* (5. 10. 1649; 29. 8. 1701; 7. 5. 1703); David Hume, *Opera omnia* (18. 5. 1618; 19. 7. 1619); od Montesquieua ještě *Lettres persanes* (24. 5. 1762). Stejně tak Voltaire, *Lettres philosophiques*; *Histoire des croisades*; *Cantiques des Cantiques*; Rousseau, *Du Contrat Social*; *La Nouvelle Héloïse* aj.

²⁷² Srov. Pavel BĚLINA, Jiří KAŠE, Jan P. KUČERA, *Velké dějiny zemí Koruny české*, sv. X., Praha/Litomyšl 2001, s. 176.

²⁷³ Srov. Z. Tobolka, *Národní a universitní knihovna v Praze, její vznik a vývoj, I. Počátky knihovny až do r. 1777*, Praha 1959, s. 134.

Hume, Voltaire, Montesquieu, Basedow, Hobbes, Bayle, Rousseau aj.,²⁷⁴ a to bez ohledu na skutečnost, že se jejich jména nacházela na stránkách římského indexu.

Seibt se stal roku 1766 také prvním sekretářem arcibiskupské konzistoře a vyučoval církevní dějiny v arcibiskupském semináři. Od roku 1775 stál až do své smrti v čele filozofické fakulty, v letech 1783/4 byl rektorem pražské univerzity. Svými přednáškami, na nichž se četl třeba Klopstockův Mesiáš, vzbudil velkou pozornost především mezi studentskou mládeží, ale mezi jeho stoupence patřili také břevnovsko-broumovský opat Franz Stephan Rautenstrauch, budoucí vedoucí rakouských teologických studií, a dvorní rada Franz Karl, svobodný pán Kressel z Qualtenbergu. Roku 1764 vydal pojednání O vlivu krásných věd na výchovu rozumu a následně o nutnosti spojit je s vyššími a jinými vědami.²⁷⁵ Po zrušení jezuitského řádu byl Seibt jmenován ředitelem filosofického studia a gymnázií, pro které vypracoval nové osnovy. Své pedagogické představy vyjádřil však již o dva roky dříve v řeči O vlivu *výchovy na blaženost státu*.²⁷⁶ Jak titul prozrazuje, výchova je charakterizována jako prostředek k ovlivnění osobní blaženosti, na níž je závislá blaženost státní.²⁷⁷ Roku 1778 byl Seibt obžalován ze šíření bludných názorů. Stalo se tak zásahem prezidenta apelačního soudu hraběte Františka Věžníka, který upozornil vedoucího vídeňské dvorské knihovny hraběte Leopolda Claryho, že v Praze je v oběhu mnoho zakázaných knih, což je především vinou jednak nejvyššího purkrabího Karla Egona Fürstenberga a jednak profesora Seibta, který tyto tituly ve svých přednáškách uvádí. V důsledku obvinění zbavil hrabě arcibiskup Příchovský Seibta členství v konzistoři. Seibt uhájil svá stanoviska u panovnice Marie Terezie, které doložil svou pravověrnost a do roku 1801 pak vyučoval v Praze teoretickou i praktickou filosofii.

S postavou Karla Heinricha Seibta jsme vstoupili do prostředí pražské university, kde se už skoro o sto let dříve (1693) pokusil zformulovat potřebné změny tehdejší superintendent Peter Theodor Birelli.²⁷⁸ Tak byla roku 1712 dekretem ze 7. IX. zřízena c. a k.

²⁷⁴ Srov. SOUSEDÍK, s. 274nn.

²⁷⁵ *Von dem Einflüsse der schönen Wissenschaften auf die Ausbildung des Verstandes und folglich von der Nothwendigkeit, sie mit den höheren und anderen Wissenschaften verbinden*, Praha 1764.

²⁷⁶ *Von dem Einflusse der Erziehung auf die Glückseligkeit des Staates*, Praha 1771.

²⁷⁷ Seibtovy přednášky o morálce mají dosud mnohé odpůrce, kteří je charakterizují jako podezřelé rady chytrosti jak zbohatnout, získat přízeň mocných, budovat kariéru... Tyto výtky však koriguje SOUSEDÍK, s. 275n.

²⁷⁸ Okolnosti Birelliho snah o reformu university srov. třeba v Josef HAUBELT, *České osvícenství*, Praha 1986, s. 116nn.

komise s apelačním předsedou hr. Schaffgotschem s cílem reformovat teologickou fakultu pražské university. Její počínání však nedospělo k uspokojivému výsledku. Jasnější podobu získaly tyto změny až ve druhé polovině 18. století za panování Marie Terezie (1740 – 1780).²⁷⁹

Roku 1746 tedy povolává Marie Terezie v život novou komisi, která vypracovala studijní model, jenž byl vyhlášen v říjnu 1747 pro pražskou universitu. Výslovně v něm byla omezena spekulace, aby byl takto získaný čas věnován „užitečnějším věcem“, například experimentální fyzice.²⁸⁰ Studium filosofie se omezilo na dva roky a předměty etika, politika a matematika měly být studentům práv, medicíny a filosofie přednášeny vlastními učiteli.

Další reforma přišla v roce 1752, kdy byl zaveden úřad studijních direktorů (25. června 1752) jmenovaných panovníci, jimž podléhaly i teologické a filosofické fakulty, podřízené doposud církevní správě (tj. Tovaryšstvu Ježíšovu). Zároveň byl zaveden nový studijní řád, nahrazující dosavadní *Ratio studiorum*. Pasáže týkající se změn v teologickém školství se připisují vídeňskému arcibiskupu knížeti Johannu Josephu Trautsonovi²⁸¹ a jezuitovi P. Ludwigu Debielovi. Bylo zakázáno učit podle jediné autority, tedy podle Aristotela. Jeho postavení mělo nahradit Písmo a Otcové. Základní intencí reformy byla jednota učebního plánu, a proto se týkala všech universit říše. Studium teologie se dělilo na „nižší“ a „vyšší“ (*studium minor et maior*). Nižší teologie se soustředila na bibli s biblickými jazyky, patrologii, polemiku, církevní dějiny, duchovní výmluvnost, kanonické právo (se zvláštním zřetelem k císařským výnosům) a vybrané kapitoly z morální teologie. Ta byla přednášena kasuistickou formou dvě hodiny týdně po dva roky. Posluchači nižšího teologického kursu se proto nazývali kasuisté a jejich hlavním zájmem byla pastorační praxe. Vyšší teologie neboli

²⁷⁹ František Kopecký, který se problematikou emancipace morální teologie na rakouských universitách zabýval, rozlišuje v této souvislosti tři fáze: 1. tzv. přípravnou tereziánskou fázi (1747-1764), charakterizovanou jmény jako Gerhard van Swieten, Johann Joseph von Trautson, P. Ludwig Debiel, Ambros Simon von Stock, Martin Gerbert und Christian Anton Migazzi, 2. hlavní teresiánsko-josefínskou fázi (1765-1782) nesenou Gerhardem van Swietenem, Ambrosem Simonem von Stockem a dále Franzem Josephem Heinkem, Franzem Karlem von Kressel-Qualtenberg a Stephanem Rautenstrauchem, a konečně 3. josefínskou reformní fázi (1783-1788), jejímiž hlavními protagonisty vedle osoby císaře Josefa II. byli Stephan Rautenstrauch, Gottfried van Swieten a především Augustin Zippe. (František KOPECKÝ, *Moraltheologie im aufgeklärten thesesianisch-josephinischen Zeitalter*, St. Ottilien 1990, s. 12).

²⁸⁰ Chr. Ritter d' Elvert, *Geschichte der Studien-, Schul- und Erziehungs-Anstalten in Mähren und Österreich-Schlesien, insbesondere der Olmützer Universität, in den neueren Zeiten*, Brno 1857, s. 41 (cit. podle KOPECKÝ, s. 32).

²⁸¹ Ten vydává v témže roce slavný pastýřský list, v němž kritizuje nevědomost a pověry. Duchovní mají za úkol uvést lid do osvětlené zbožnosti. Arcibiskup vyjadřuje potřebu reformy vzdělání kněží. Žádný kandidát nesmí být vysvěcen, aniž by byl uveden do studia bible v řečtině a hebrejštině.

teologia speculativa vel moralis byla založena na především teoretickém zvládnutí tradičních teologických traktátů (*de Deo, de Incarnatione, de Gratia, de Virtutibus teologicis, de Actibus humanis, de Sacramentis, de Jure et Justitia*), nově se objevily orientální jazyky, patristika a studium Písma svatého. Profesor měl napříště dbát historické dimenze učitelského úřadu církve, což otevřelo cestu historicko-pozitivistické pramenné práci a znamenalo předěl v doposud především spekulativně laděné morálce. Tato historická dimenze byla ještě posílena studiem církevních Otců. Studenti vyšší teologie měli navíc povinnost navštěvovat kurs liturgie. I tady byl důraz položen na dějinný vývoj ritu.

Reforma padesátých let tedy přinesla z našeho hlediska především tu změnu, že se křesťanská etika stala hlavním oborem a i do ní pronikla historická dimenze. V pozadí všech těchto snah byl státní zájem.

Šedesátá léta přinesla další změny. Především došlo k narušení teologického monopolu Tovaryšstva Ježíšova na rakouských universitách. Vliv jezuitů byl výrazně umenšen i v censuře teologických spisů. Na teologické fakulty byli připuštěni příslušníci také ostatních řádů. Tak přicházejí na pražskou universitu na základě dekretu z 22. listopadu 1760 augustinián Cosmas Schmalfuß a dominikán Norbert Göpfert. Soužití s jezuitou se však neobešlo bez incidentů a nejrůznějších schválností.

Velký vliv na další reformní úsilí oficiálních státně-církevních kruhů měla reforma v klášteře St. Blasien ve Schwarzwald, provedená opatem Martinem Gerbertem (1720 – 1793). Tento benediktin maurinské kongregace²⁸² odmítal scholastickou spekulaci a klonil se k historicko-biblické pramenné práci. Historie je mu, v intencích augustinské teologie, prostorem, do něhož vstupuje Boží zjevitelské slovo, narozdíl od nejisté spekulace hříchem pokřiveného rozumu.²⁸³ Skutečnými prameny křesťanské etiky jsou Písmo, učení koncilů a mravní nauky Otců. Svůj návrh systematické a jednotné morální teologie publikoval nejprve ve spise *Apparatus ad eruditionem teologicam* (Freiburg i. Br. 1754) a posléze v *Principia teologiae moralis juxta principia et legem evangelicam* (St. Blasien 1758). Jednotná morální

²⁸² Šlo i kongregaci řádu sv. Benedikta, vzniklou na počátku XVII. století. M. Tesnière, který vedl kongregaci v letech 1631 – 1648, věnoval velkou pozornost vědeckému zpracování církevních dějin a dějin benediktinského řádu. (srov. Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlené v dogmatické teologii*, Kostelní Vydří 2005, s. 58).

²⁸³ Srov. KOPECKÝ, s. 88.

teologie stojí na spojení religiosity a mravnosti, přičemž ani jedna složka nesmí scházet. Úlohou takto pojaté teologické disciplíny je normativní popis cesty spásy, jejíž cíl je ve spojení s Bohem, Nejvyšším dobrem. Křesťanské povinnosti strukturuje podle stoického učení do tří celků, jež nazývá v souladu s pasáží z Listu Titovi 2, 12b: „...*abychom žili rozumně, spravedlivě a zbožně v tomto věku.*“ Rozumný život se mu sdružuje v povinnostech vůči sobě samému, spravedlnost je obsahem povinností vůči druhým a zbožnost pak charakterizují povinnosti vůči Bohu. V Gerbertově konceptu je překonána roztříštěnost nejen tzv. *casus conscientiae*, ale i jiných, v té době užívaných morálně-teologických prací, a to ve prospěch celistvosti křesťanského života. Toto antropologické zaujetí, v němž Jan Milíč Lochman spatřuje jeden ze základních tónů osvícenského myšlení,²⁸⁴ bude klíčovým momentem všech analyzovaných morálně-teologických prací. Martin Gerbert se svou jasně antiprobabilistickou reformou pokusil překročit i bitevní pole morálně-teologických systémů. Slabinou těchto odvážných návrhů, ztěžující jejich recepci v dědičných habsburských zemích, mohlo být jejich usazení na ‚nadčasový‘ biblicko-patristický základ, a tedy slabé zohlednění soudobých antropologických koncepcí.

Zájem státu ovlivňovat teologickou formaci byl stále markantnější, jak prozrazuje i další reforma ze sedmdesátých let. Velkou změnu znamenalo nejen pro university v habsburském soustátí zrušení Tovaryšstva Ježíšova papežem Klementem XIV. v breve *Dominus ac Redemptor noster* z roku 1773. Školských záležitostí se ujal svobodný pán Franz Karl Kressel z Qualtenbergu, který již v předchozích letech doporučoval císařovně pozornosti břežnovsko-broumovského opata Franze Stephana Rautenstraucha, jenž byl následně také provedením studijní reformy pověřen.²⁸⁵ V jeho *Návrhu zlepšení teologických škol*²⁸⁶ dominují coby hlavní obory dogmatická a morální teologie. Ostatní disciplíny jsou jim takřka podřízené. Zvláštní místo zaujímá také pastorální teologie, dodávající celé formaci rozměr aplikace. Celé studium mělo být ve stálé konfrontaci se současností. Rautenstrauch věnoval pozornost i soudobým pedagogickým a didaktickým proudům. V jeho konceptu je

²⁸⁴ Jan Milíč LOCHMAN, *Náboženské myšlení českého obrození*, Praha 1952, s. 23 aj.

²⁸⁵ Franz Stephan Rautenstrauch zveřejnil řadu spisů, týkajících se tohoto úkolu: *Entwurf einer besseren Einrichtung theologischer Schulen* (1774); *Verfassung der theologischen Facultät* (1774); *Anleitung und Grundriß zur Systematischen Dogmatischen Theologie* (1776); *Institutum Facultatis Theologicae Vindobonensis curate Francisco Stephano Rautenstrauch O.S.B. etc.* (1778), *Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen in den k. Erblanden* (1782) a *Entwurf zur Einrichtung der Generalseminarien* (1784).

²⁸⁶ *Entwurf einer besseren Einrichtung theologischer Schulen*, 1774.

patrný vliv protestantských autorů Christiana Fürchtegotta Gellerta, Johanna Davida Michaelise, Johanna Augusta Ernesti a Johanna S. Semlera. Pozoruhodné je, že ve svém návrhu nepočítá břeňovský opat s matematicko-mechanistickou metodou, ačkoliv byla v jeho okolí obvyklá a odpovídala by i vlivu německého filosofa Christiana Wolffa. Rautenstrauch však spatřoval v dedukci ze stanovených axiomů omezení pro teologickou práci a navrhuje tzv. systematickou analytickou metodu,²⁸⁷ spočívající v přirozené posloupnosti věd. Nejprve byly zařazovány tzv. přípravné vědy (*Vorbereitungswissenschaften* – orientální jazyky, dějiny křesťanské literatury a církevní dějiny), následovaly pomocné vědy (*Hilfswissenschaften* – hermeneutika a patristika), ve třetím a čtvrtém ročníku přišly na řadu hlavní vědy (*Hauptwissenschaften* – dogmatická a morální teologie,) a celé vzdělání ústilo do aplikovaných věd (*Anwendungswissenschaften* – pastorálně teologické obory, tedy polemika, katechetika, duchovní řečnictví). Rautenstrauchova systematická analytická metoda neodmítala uplatnění tzv. sókratovské metody, spočívající v instruktivním rozhovoru učitele a žáka. Teologické předměty navíc neměly být spekulativním suchopárem, nýbrž věcí srdce.²⁸⁸

Markantním přínosem teologických reforem sedmdesátých let XVIII. století v Habsburské monarchii bylo z hlediska morální teologie její postavení na roveň teologii dogmatické spolu s vymezením jí vlastních pramenů i svébytné metody. Měla být napříště postavena na učení bible, církevních otců a koncilů. Křesťanské náboženství bylo charakterizováno pomocí *credenda* (toho, čemu je třeba věřit, což spadalo do kompetence dogmatiky), a *agenda* (tedy toho, co je třeba konat, a to se stalo propriem morální teologie).²⁸⁹ Nebyla vymezena jen vůči dogmatické teologii. Stejně tak byla charakterizována hranice s kanonickým právem, ale také s liturgikou a pastorálkou. „Nová“ morální teologie vylučovala zcela laxismus, probabilismus, ale i rigorismus, upozorňovala na nedostatečnost filosofického založení etiky a trvala na historicko-positivní pramenné práci. Obsahem morálně-teologického traktátu byly tzv. základy (*Grundlehre, prolegomena*): *de statu naturae purae, lapsae et reparatae*; o svobodné vůli a o hříchu, dále tzv. *Ethica christiana: officia*

²⁸⁷ Srov. *Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen in den k. k. Erblanden* (1782), s. 21 (cit. podle KOPECKÝ, s. 147).

²⁸⁸ Franz Stephan RAUTENSTRAUCH, *Anleitung für die Lehrer der Dogmatik*, cit. podle Rudolf Zuber, *Osudy moravské církve v 18. století*, Olomouc 2003, s. 76, pozn. 318.

²⁸⁹ Toto dělení odpovídá Gerbertově rozlišení na *dogmatizein a kanonizein*.

imperfecta, virtutes et consilia a konečně *Jurisprudentia christiana: officia perfecta*.²⁹⁰ Výklad teoretické morálky měl být ve dvou krocích, totiž v postulované povinnosti a následně ukázaných prostředcích k jejímu naplnění. Jako u Martina Gerberta zůstal i Rautenstrauchův návrh u rozdělení na tři oblasti povinností. V charakteristice jednotlivých povinností jsou nejvýrazněji rozpracovány úvodní obecné pasáže o založení povinnosti, odkazující na přirozený zákon, dále na zjevené povinnosti (božský zákon a evangelijní požadavky) a konečně na lidské zákony. Dalšími oddíly jsou učení o moralitě, hříchu a ctnostech. V části speciální morálky se probírají jednotlivé okruhy, tedy povinnosti vůči Bohu, sobě samému a vůči druhým.

Rautenstrauchova reforma nebyla v církevních kruzích přijata bez námitek. Její zavádění od roku 1774 provázely obtíže spočívající především v nedostatku vhodné studijní literatury i učitelů. Mezi nejvlivnější kritiky patřili vídeňský arcibiskup Christoph kardinál Migazzi, uherský primas Joseph kardinál hr. Batthyány, vídeňský dogmatik, dominikán Pietro Maria Gazzaniga a papežský nuntius Giuseppe Garampi. Rautenstrauch si vysloužil, aby byl řazen spíše k Lutherovi a Kalvínovi než mezi katolické teology. Břevnovský opat sám počítal ke svým nejsilnějším protivníkům právě biskupy.

Úsilí o reformu teologického školství vyvrcholilo za panování Josefa II. Hned v roce 1781 byly v Rakouských a Českých zemích ustaveny čtyři tzv. hlavní university (Vídeň, Praha, Freiburg a Lvov), ostatní byly poníženy na lycea. Přesnější charakteristika studijního plánu teologie byla přenechána v kompetenci Studijní dvorské komise (*Studienhofkommission*). Nové směrnice následovaly 15. ledna 1782 a řídily se především dvojím hlediskem: využitelností teologického studia a jednotností nauky. Byly sníženy stavy profesorů a omezena výuka v latině. Ta měla být napříště záležitostí nižších stupňů škol a jen některých teologických oborů. Dvorským dekretem ze 12. října 1784 se stala oficiálním vyučovacím jazykem na universitách ve Vídni, Praze a Lvově němčina. Vedle kursu pro porodní asistentky se v obou zemských jazycích vyučovala pouze pastorální teologie. V Praze vedl českou výuku premonstrát P. Jiljí (Bartoloměj) Chládek, německou pak P. Marian Jan Mika.

²⁹⁰ Srov. KOPECKÝ, s. 157.

Dalším, mnohem radikálnějším krokem bylo zřízení generálních seminářů 30. března 1783. Pro každou korunní zemi byl tak stanoven jeden seminář²⁹¹, nahrazující dosavadní biskupské semináře a klášterní školy. Oficiálním důvodem tohoto kroku byla nestejnost ve výchově budoucích kněží a snaha zaručit pro ně ty nejlepší učitele.²⁹² Ustavení nového typu školy bezprostředně předcházely stížnosti na poměry v klášterních učilištích. Studijní dvorská komise se na svém zasedání 3. dubna 1781 zabývala konkrétně chováním františkánů v Kraňsku, kteří odmítali ve svých klášterních školách zavést nová opatření. Opat Rautenstrauch byl coby director teologoci pověřen vytvořením odpovídajícího a povinného plánu filosofických a teologických studií. Komise o problematice možného zrušení klášterních škol jednala na svém zasedání 6. srpna 1782 a přiklonila se sedmi hlasy (od světských zástupců) ke zrušení. Tři duchovní členové (benediktin Franz Stephan Rautenstrauch, augustinián Ignaz Müller a piarista P. Gratian Marx) byli pro zachování. Zajímavější než samotné doporučení studijní dvorské komise je bezesporu argumentace obou stran.²⁹³ Gottfriedu van Swietenovi vadilo na klášterních učilištích především, že se řádoví představení nebudou nikdy chtít vzdát nezávislosti na světských panovnicích a stále budou vytvářet jakýsi stát ve státě. V kláštrech se navíc přednáší nepohodlné nauky, jako že papež je bezprostřední hlavou duchovenstva a ve svých rozhodnutích je neomylný. Vykládaný Corpus iuris canonici je plný papežských dekretálií, bull a breve, týkajících se i čistě světské moci. Výuka je zaměřena proti křesťanské toleranci a vůbec je semeništěm pověr a zbytečného pobožnůstkářství. Proto by měl každý klášter pod hrozbou zrušení a vyhnání klášterního představeného posílat své kandidáty do veřejné školy a nepřijmout nikoho ke slibům, kdo by nedokončil filosofická a teologická studia. Tak to navíc odpovídá i zákonnému opatření zesnulé císařovny Marie Terezie, aby sliby nesměl napříště skládat nikdo mladší dvaceti čtyř let. Van Swieten si od absolventů veřejných škol sliboval, že budou odkojeni zdravou naukou a jako dobří poddaní i díky svému vyššímu věku budou schopni spíš odporovat svým představeným. V posledku pak bude lépe vyučen i lid. Navíc není třeba se obávat škod, kdyby

²⁹¹ Tak byly zřízeny semináře ve Vídni (pro Horní a Dolní Rakousy), v Praze (Čechy), Olomouci (Morava, Slezsko), Lvov (Halič), Štýrském Hradci (Štýrsko, Korutany, Kraňsko a Terst), Innsbrucku (Tyroly a Gorica), ve Freiburgu (Přední Rakousy) a později v Uhersku a Rakouském Nizozemí.

²⁹² Srov. Eduard WINTER, *Der Josefinismus*, Berlin 1962, s. 34.

řeholníků ubylo, neboť kláštery nebyly zřízeny Kristem a stát může dobře existovat i bez nich. Doposud jich bylo třeba na výpomoc v duchovní správě a jako znalců v některých oborech.

Protistrana upozorňovala na některé obtíže, které mohou zrušením klášterních škol vzniknout. Právě některé obory (hermeneutika a orientální jazyky) mohou výrazně utrpět, neboť to jsou právě někteří řeholníci a klášterní knihovny, jež jsou dobře vybavené pro tato studia. Znevýhodnění budou navíc nemajetní kandidáti, kteří právě kvůli studiím vstupují do klášterů. Posílání členů na veřejné university a lycea povede k uvolnění klášterní disciplíny a úpadku mravů.

Rakousko-uherská dvorská kancelář podepřela minoritní votum ve prospěch klášterních škol, nicméně císař zrušil Nejvyšším rozhodnutím z 10. září 1782 veškerá klášterní studia a zavedl tzv. generální semináře. Aby kláštery nebyly zcela bez vlivu na formaci svých členů, může každý z nich poslat do generálního semináře svého lektora, který měl na alumny dozírat a zároveň vykonávat úlohu correpetitora. Měl-li kněžské svěcení, zastává také funkci spirituála.

Nebylo dovoleno, aby byl přijat někdo bez ukončeného předchozího vzdělání, tzv. filosofie. Každý kandidát o přijetí do generálního semináře se tedy prokazoval vysvědčením o filosofickém vzdělání a zároveň příslibem příslušného biskupa či řádového představeného, že bude po absolutoriu semináře vysvěcen, či přijat do řádu. Věk nastupujících alumnů se měl pohybovat asi kolem 17 let. Zvláštní důraz měl být kladen na mravy.²⁹⁴ Podle původního návrhu, jehož autorem byl opět opat Rautenstrauch, jmenovaný roku 1782 dvorním radou, byl generální seminář plánován na šest let. Poté měl kandidát kněžství nastoupit buď do noviciátu, či do tzv. kněžského domu (*Priesterhaus*), k tomu zřízeného biskupem, kde pokračovala jeho příprava pod přímým dozorem svého budoucího představeného. Ten si měl všimnout, zda jsou chovanci způsobilí pro kněžské povolání v jeho diecézi. Pokud ne, stále byla možnost, aby adept odešel buď do jiné diecéze, nebo si našel jiné zaměstnání. Ke studiu byly doporučeny také knihy jansenistických (Pascal, Nicole) i protestantských autorů (Gellert,

²⁹³ Pro další pasáž se opírám o ZSCHOKKEho práci *Die theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Österreich*, Wien – Leipzig 1894, s. 384 n.

²⁹⁴ Alumni v semináři měli mít stejnou stravu i stejné oblečení. Aby si nezvykli na pohodlný život, který je stejně v duchovenské správě nečekal, byl režim semináře záměrně obtížný. Předkládáno bylo jen jedno velké jídlo denně, ráno se podávalo ovoce a večer polévka a lehká strava v sedm hodin. Každý den se pro otužení těla chodilo na procházky, a to za každého počasí, denně seminaristé také cvičili.

Schröckh, Bingham). Důraz byl z pastoračních důvodů položen na národní jazyky, zvláště při výuce katechetiky a duchovní elokvence.

V Praze byl ředitelem generálního semináře, umístěného v budově bývalé jezuitské koleje v Klementinu, ustanoven děkan z České Kamenice Augustin Zippe. Když je pak po smrti ředitele teologických studií Rautenstraucha povolán roku 1785 na jeho místo do Vídně, stane se rektorem pražského semináře Čech Josef František Hurdálek.²⁹⁵

Zřízení generálních seminářů bylo diskutovaným císařským opatřením už ve své době. Zdá se, že Josef chtěl především sjednotit a efektivně nasměrovat svůj vliv na výchovu svých poddaných, jako jejichž ochránce chtěl být viděn. Jeho racionalizace a unifikace škol může být nazírána jako dovršení tridentské reformy. Biskupové však povětšinou kritizovali nedostatečný ohled, který bral na církevní autonomii. Byli nespokojeni se svým malým vlivem v semináři, o čemž svědčí četné stížnosti.²⁹⁶ V belgické Lovani dokonce došlo po zřízení generálního semináře roku 1786 ke vzpouře seminaristů v čele s duchovními, která se rozrostla do roku 1789 v ozbrojené povstání. Stížnosti proti generálním seminářům se zakládaly na barvitém líčení všech možných neřestí, které měly jejich zdi ukrývat, ale i nedostatků v učení (otevřený episkopalismus, výsměch katolické tradici, používání protestantských učebnic apod.). Císařská administrativa na ně reagovala vizitacemi, které přinesly některá opatření (dvorní dekret z 8. XII. 1787).²⁹⁷ Konec generálních seminářů přinesla smrt císaře Josefa 20. února 1790. Jeho nástupce Leopold II. (1790 – 1792) ustoupil tlaku biskupů a zrušil semináře s platností od nového školního roku 1790/1791. Řada jejich učitelů pak odešla na university nebo do duchovní správy.

²⁹⁵ V té době se projevuje nedostatek kněží a doba vyměřená původně pobytu v generálním semináři se zkracuje z šesti na pět let, a to tak, že se poslední dva ročníky stahují do jednoho. I doba pobytu v biskupově kněžském době se zkracuje na půl roku.

²⁹⁶ Známý je vyostřený vztah mezi Augustinem Zippem a pražským arcibiskupem Antonínem Petrem hr. Příchovským (1763–1793), jehož dopisy nechal ředitel pražského semináře posílat neotevřené zpět.

²⁹⁷ Alumnům bylo nařízeno označit svůj oděv fialovým límcem a výložkami, odložit leštěné holínky, vyvarovat se krátkého oděvu a nemírného pudrování vlasů, nepřijímat soukromé návštěvy a na vycházky chodit zásadně po dvou. Co se týká učení, bylo napříště zakázáno, aby v semináři zůstal takový adept kněžství, který nemůže přilnout k některému článku víry, dále hájit v rozhovoru jakýkoliv postoj proti víře, přechovávat protestantské knihy, neobsažené v nejvyšším c. a k. kodexu a účastnit se konkursů na místa učitelů v latinských třídách, dokud sami nejprve neskončí latinská studia.

Spíš budeme mít v této souvislosti na mysli zlom v náboženském a teologickém myšlení, který sleduje František Kopecký v první polovině osmdesátých let XVIII. století, když hovoří o tzv. funkcionálním josefinismu.²⁹⁸ Popisuje jej jako vítězství nad konzervativním pozdním jansenismem, orientovaným na ideál prvotní církve, individuální dokonalosti a určitého elitního pojetí společenství věřících. Hlavní důraz nově pojaté křesťanské etiky je položen na tzv. činnou lásku k bližnímu. Silná sociální dimenze jistě souvisí s nápadným odporem vůči klášternímu způsobu života i s popsaným rozhodnutím zrušit všechny jiné, pokoutní místa kněžské formace. Právě zaměřenost na pouze osobní dobro a uzavřenost vůči dobru celku byla častým bodem kritiky ‚klášterníků‘.

Naznačenou proměnu dokládá Kopecký srovnáním dvou předpisů pro podobu morální teologie v rakouských zemích. Zatímco *circulare* z 31. srpna 1776 přináší Rautenstrauchův *Ordo theologiae moralis*,²⁹⁹ sepsaný v duchu pozdního jansenismu, nese Zippeho *Úvod k sepsání účelného návrhu morální teologie pro veřejné teologické školy v c. k. státech*³⁰⁰ právě již uvedené znaky funkcionálního josefinismu.

Morální teologie v raném novověku

V předchozí kapitole zmíněné úpravy učebního plánu nevznikaly samozřejmě odděleně od celkového vývoje katolické teologie v prvních novověkých staletích. V pozdním středověku se teologická spekulace čím dál více vzdalovala od žité víry, od ‚*teologie na kolenou k teologii sedící za stolem*‘, abychom užili známé personifikace Hanse Urse von Balthasar.³⁰¹ Zdá se, že tento vývoj je vetkán do rozvoje teologie coby vědecké disciplíny v rámci středověké university.³⁰² Scholastická metoda, která se prosazuje jako způsob univerzitní výuky, umožnila na jedné straně velkolepé koncepce, na druhé straně v sobě

²⁹⁸ KOPECKÝ, s. 207.

²⁹⁹ Ordo je otištěno v KOPECKÝ, s. 307–311.

³⁰⁰ Augustin ZIPPE, *Anleitung zur Verfassung eines zweckmäßigen Entwurfs der Moraltheologie für die öffentlichen theologischen Schulen in den k. k. Staaten*; otištěno v KOPECKÝ, s. 312–319.

³⁰¹ Hans Urs von BALTHASAR, *Verbum Caro*, Brescia 1985, s. 228 (cit. podle Ctirad Václav Pospíšil, *Hermeneutika mystéria – Struktury myšlení v dogmatické teologii*, Kostelní Vydří 2005, s. 54, pozn. 81).

³⁰² Müller datuje pojetí teologie jako vědecké disciplíny do XII. století, což je právě doba vzniku nejstarších universit. (Gerhard Ludwig MÜLLER, *Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg i. Br. 1995, s. 12).

skrývala riziko, že myšlenkově virtuosní zvládnutí nástroje povede k oddělení náboženského vědění a spirituality. Snad právě na ně reagovala *devotio moderna*, ale i reformace kritizovala špatný způsob života křesťanů.

Ve středověku byly základem teologické universitní výuky *Sententiae* Petra Lombardského, nahrazované od začátku XVI. století stále více *Summae* sv. Tomáše Akvinského, která etické principy pojednávala uceleně. Ta byla hojně komentována.³⁰³

V průběhu 16. století se v souvislosti s Tridentinem morálka stále častěji pojednávala odděleně od dogmatiky.³⁰⁴ Protestantské zpochybnění svátostného charakteru zpovědi a její dogmatická definice v koncilních dokumentech vedly katolickou stranu ke zdůraznění její důležitosti. V návaznosti na tradici středověkých penitenciářů vznikaly příručky pro zpovědníky.³⁰⁵ Vedle toho byly jednotlivé oblasti morální teologie pojednávány v monografické formě, a to často se silným právnickým důrazem.³⁰⁶ Kasuistika našla svého zastupce v kard. Franciscu de Toledo.

Produkce morální teologie v průběhu XVII. století dále narostla. Postupně se z ní vyděluje další teologická disciplína, tzv. spirituální teologie reprezentovaná díly Ignáce z Loyoly, Terezie z Avily, Jana od Kříže, Roberta Bellarmina a Františka Saleského. Ambice stanovit obecně platná kritéria pro mravní rozhodování způsobila zrod protichůdných tzv. mravních systémů. Tzv. probabilismus umožňoval v případě, že existují vážné pochybnosti o závaznosti mravní normy, libovolné rozhodnutí. Přísnější pojetí vyžaduje pravděpodobnější důvody (odtud probabiliorismus, tutiorismus). Opačný pól uznává i důvody méně závažné (laxismus). Teoretickou základu probabilismu vytvořil dominikán Bartholomaeus de Medina a byl zastáván především příslušníky jeho řádu a jezuity. Extrémní polohu, laxismus, zastávají díla theatina Antonia Diany, španělského jezuity Antonia Escobar y Mendozy a cisterciáka

³⁰³ K mnohým komentátorům *Summy* patřili Thomas de Vio, kard. Caietanus, dominikánští teologové v Salamance Francisco de Vitoria, Melchior Cano, Dominicus Soto, Bartholomaeus de Media a Dominicus Bañez, dále bosí karmelitáni ze Salamancy a jezuité Gabriel Vasquez a Francisco de Suárez.

³⁰⁴ „Výraz *dogmatická teologie* jako označení samostatné teologické disciplíny se poprvé objevil v roce 1661 u protestantského teologa L. F. Reinharta (*Theologia christiana dogmatica*). G. Kalixt rozlišil v roce 1662 dogmatickou teologii od morální teologie.“ (W. Beinert, „*Dogmatik*“, in: W. Beinert (ed.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg – Basel – Wien 1987, s. 91-95, cit. podle POSPÍŠIL, s. 59n, pozn. 99).

³⁰⁵ Thomas Sanchez, kard. Juan de Lugo, Paul Laymann a Hermann Busenbaum.

³⁰⁶ Luis de Molina, Thomas Sanchez, Leonard Lessius a kard. de Lugo.

Juana Caramuela. Proti těmto pojetím požadovali tzv. rigoristé rozhodování na základě co největší mravní jistoty a neváhali kritizovat všechny „uvolněnější“ systémy jako morálně laxní. Hlavními stoupenci morálního rigorismu byli jansenisté Antoine Arnauld, Pierre Nicole, Blaise Pascal. Poměrně ostré diskuse prostupovaly celou druhou polovinou 17. století a vyžádaly se zásahy papežské autority.³⁰⁷

Z výzkumů soudobých knihoven v Českých zemích vyplývá, že nejrozšířenější byly kasuistická díla Martina Bonaciny (1624), Paula Laymanna (1625) a *Resolutiones morales* theatina Antonia Diany (1629-1659) obsahující asi šest tisíc „případů (*casus*) práva a svědomí“, seřazených buď systematicky, nebo abecedně. Zdaleka největší popularity se však dočkala *Medulla theologiae moralis facili ac perspicuo metodo resolvens casus conscientiae* jezuity Hermanna Busenbauma, vydaná poprvé roku 1645.³⁰⁸

Na Hermanna Busenbauma navazoval ve své *Theologia moralis* (1748) nejuznávanější morální teolog XVIII. věku Alfons Maria di Liguori, hledající zlatou střední cestu (*aequiprobabilismus*). Jeho *Homo apostolicus* (1757) je vystavěn podle kasuistické metody. *Theologia Moralis* je mohutnou syntézou přirozeně-morálních stanovisek a etiky zjevení. Svátý Alfons v ní zohlednil také soudobé poznatky profánních věd. Na rozdíl od sv. Tomáše, jenž ve speciální morálce postupoval podle tří božských a čtyř kardinálních ctností, předložil sv. Alfons dělení podle požadavků dekalogu, jež si získalo četné následovníky.

Ve druhé polovině XVIII. století pronikalo osvícenství i do katolické morální teologie. Nově uchopenou křesťanskou etiku vydal Benedikt Stattler.³⁰⁹ Sestává ze čtyř tematických celků: o posledním cíli člověka, o mravně připočitatelném chování coby prostředku či překážce dosažení posledního cíle, o principech, kriteriích a pramenech křesťanských životních předpisů a o jediné pravé křesťanské ctnosti a její skutečnosti. Posledním cílem člověka je blaženost a Bůh je absolutním předmětem lidských tužeb. Nápodobou Boží dokonalosti se Bohu připodobňujeme. Protože je etika založena nadpřirozeně, je třeba zjevení, aby upřesnilo požadavky a umožnilo člověku rozhodnout, zda to které jednání je

³⁰⁷ Roku 1665 a 1666 odsoudil laxismus papež Alexandr VII. (1655-1667) a roku 1679 pak Innocenc XI. (1676 – 1689), Alexandr VIII. (1689 – 1691) se vyslovil roku 1689 proti tutorismu.

³⁰⁸ Do roku 1776 byla vydána ještě dvěstěkrát, a to i navzdory tomu, že byla censurní komisí roku 1759 coby probabilisticky laxní zakázána. Snad byly důvodem i její přehlednost, srozumitelnost, vhodný formát a určení pro praxi. Máme ji doloženu snad skutečně z každé farní knihovny. (Srov. Rudolf ZUBER, *Osudy*, díl 2, s. 62).

³⁰⁹ *Ethica christiana universalis*, Augsburg 1772.

v souladu s věčným cílem, nebo nikoliv. Další Stattlerova spisy rozlišují morální teologii obecnou³¹⁰ a speciální³¹¹. Obecnou mravouku dělí, stejně jako náš Augustin Zippe do tří oblastí podle povinností vůči Bohu, vůči sobě samému a vůči bližnímu. Povinnosti vůči Bohu se dělí na vnější a vnitřní, dále na povinnosti člověka poznávajícího a chtějícího. Povinnosti vůči sobě samému postihují mravní starost o svůj duchovní stav, o tělo a vnější poměry člověka. Povinnost vůči bližnímu pak se dělí na obecné a speciální. Speciální dále vzhledem k věčné spáse a časnému blahu člověka. Rozlišení mezi povinnostmi práva a lásky vzhledem k časnému dobru bližního skýtá autorovi příležitost blíže se věnovat požadavkům a příkazům *justitia conservatrix* vzhledem k dobru vrozené svobody, tělesné integrity, práva na výdělek a majetek, čest a dobré jméno.³¹²

Osvícenská morální teologie bývá kritizována pro nedostatečné zohlednění zjevení a příliš silný racionalismus.³¹³ Například Jakob Danzer se – podle Karla Wenera - obrací proti jakémukoliv supranaturalismu coby výhonku scholasticismu a popírá v principu jakoukoliv možnost specifické teologické morálky. Odmítá pojem *virtus infusa* a podstatu křesťanství spatřuje v poučení a osvětlení (*Aufklärung*). Křesťanská etika je založena na skutečnosti nového života v Kristu.³¹⁴ Chvály naopak dochází generace raného XIX. století.³¹⁵ Tato etika se má znovu vztahovat především ke zjeveným principům: východiskem Bůh coby počátek a cíl všech věcí a vyvození všech náboženských a církevních věcí z *ratio aeterna* coby fundamentálního zákona všeho stvořeného života.

³¹⁰ *Ethica communis christiana*, Augsburg 1782, 5 sv.

³¹¹ *Vollständige christliche Sittenlehre für den gesammten Haus- und Familienstand*, Augsburg 1791.

³¹² Podobně jako Stattler pracují moralisté jako Wenzeslaus Schanza v Brně (*De theologia morali positiones locis ss. scripturae et traditionis illustratae*, Brno 1780), Anton Luby ve Štýrském Hradci (*Teologia moralis in systema redacta*, Graz 1782), Joseph Lauber (*Kurzgefaßte Anleitung zur christlichen Sittenlehre, oder Moraltheologie, nach dem Leitfaden des für die österreichischen Erblände festgesetzten Plane*, sv. I. – V., Wien 1784 – 1788) a Anton Karl Reyberger (*Systematische Anleitung zur christlichen Sittenlehre oder Moraltheologie*, sv. I., Wien 1784; *Institutiones ethicae christianae seu theologiae moralis, usibus academicis accomodatae*, tom. I – III, Wien 1805 – 1809) ve Vídni, Ferdinand Wanker ve Freiburgu (*Christliche Sittenlehre oder Unterricht vom Verhlaten des Christen, um durch Tugend wahrhaft glücklich zu werden*, 2 díly, Freiburg i. Br. 1794), dále a vzdáleněji pak Augustin Zippe v Praze, Ignaz von Fabianiho ve Vídni, Jakob Danzer (*Anleitung zur christlichen Moral für seine Schüler in Privatstunden*, sv. I – II, Frankfurt – Leipzig 1787-1789, sv. III, Salzburg 1789) v Salzburgu.

³¹³ Srov. např. Karl HÖRMAN, *Geschichte der Moraltheologie – D. Neuzeit*, in: Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck – Wien – München 1976, sl. 618.

³¹⁴ Karl WERNER, *Geschichte der katholischen Theologie. Seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart*, München 1866, s. 262.

³¹⁵ Tak Maurus von Schenkl *Ethica christiana*, Ingolstadt 1800 a Herculian Oberrauch, *Theologia moralis*, Bamberg und Nürnberg 1788-1797.

Zvláště vyzdvihováni jsou Johann Michael Sailer se svou *Příručkou křesťanské morálky*³¹⁶ a *Křesťanská morálka coby učení o uskutečnění Božího království*³¹⁷ Johanna Baptista Hirschera. Sailer odmítá dělení svých předchůdců na etiku a asketiku, dále na obecnou a speciální etiku. Na jejich místo staví genetický postup, kdy je myšlenka mravného života vedena od samých počátků všemi stadii jejího vývoje i v rozšíření její působnosti podle všech směrů samostatného života až k jeho nejvyššímu dovršení v Bohu. Morální teologie nemá být naukou o mravních pochybeních, nýbrž uvedením do plného křesťanského života.³¹⁸ Sailer žádá po etice trojí: doložit zkaženost lidstva v jeho základech i v jeho rozvětveních, regeneraci lidstva v možnosti i ve stavu a konečně svatý zákon původního a regenerovaného lidstva. Za základní zákon lidstva považuje Sailer podobnost člověka Bohu (*Gottähnlichkeit des Menschen*) v a skrze lásku, jíž je sám Bůh a která činí člověka Božím obrazem. V její síle se člověk má zdokonalit do svatého a blaženého bytí. Toto dobro dnešnímu člověku schází a na jeho místo nastoupila sebeláska (*Selbstsucht*) od Boha odpadlé vůle. A ta je zlem. Pro člověka neexistuje jiná možnost nápravy než návrat od sebelásky k lásce. Tento návrat je pokáním, obnovou smyslů, regenerací k věčnému Božímu životu. Úsilí lásky o své dovršení a projevení ve svatém životě je křesťanskou spravedlností. Smysl pro spravedlnost je základem všech ctností, jako uskutečněný ideál mudrce. Při svém uskutečňování se projevuje jako důstojnost (*Würde*), krása, ozdoba (*decorum*) člověka. Vede k vnitřní radosti a blaženosti. Morálka nemůže být pochopena bez morality, moralita a morálka bez religiozity, religiozita pak ne bez zjevení a zjevení Boží ne bez jednoho vše říkajícího Božího Logu, které v plnosti času přišlo jako člověk a stalo se živým spojením Boha a člověka. Znovusjednocení odpadlého člověka s Bohem je centrální myšlenkou křesťanství. Stejně jako se pravá morálka nedá odtrhnout od náboženství, nelze ji odtrhnout ani od přírody, neboť i příroda je zjevením Božím.

V této charakteristice, kterou jsem pro potřeby této práce převzal ze studie Karla Wernera o dějinách katolické teologie³¹⁹, se ozývají mnohé tóny známé o dvě desetiletí dříve právě z okruhu morálně-teologických reforem vedených Augustinem Zippem. Pokud se

³¹⁶ *Handbuch der christlichen Moral*, München 1818, 3 sv.

³¹⁷ *Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des Reiches Gottes*.

³¹⁸ Srov. Karl HÖRMAN, *Geschichte der Moraltheologie – D. Neuzeit*, in: *Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck – Wien – München 1976, sl. 619.

³¹⁹ Karl WERNER, s. 263n.

nejedná o náhodnou shodu, lze se domnívat, že nová generace bavorských moralistů první poloviny XIX. století čerpala svou inspiraci z morální teologie josefinské provenience. Zatímco oni našli následovníky i pozornost historiků, rakouská generace generálních seminářů takové „štěstí“ dosud neměla.

Zvolené prameny

Augustin Zippe (1746/1747 – 1816) – biografický nástin

Johann Augustin Zippe³²⁰ se narodil 1. prosince 1747 ze severních Čech.³²¹ Jeho mládí bylo provázeno velkou chudobou, protože brzy osiřel.³²² Pro studia filosofie a teologie v Praze našel podporu hraběnky z Wallis a profesora Karla Heinricha Seibta (1735-1806), laický učitel³²³ krásných věd na pražské univerzitě. Augustin Zippe byl vysvěcen na kněze roku 1771. Když byl z popudu filantropní společnosti, které stál v čele c. a k. komoří a apelační rada Kaspar Hermann hrabě von Kunigl³²⁴, zřízen roku 1773 domov pro chudou a opuštěnou mládež sv. Jana Křtitele,³²⁵ pracuje zde Zippe jako katecheta.³²⁶ V prvním roce bylo do sirotčince uvedeno 25 chovanců. O dva roky později věnovala Marie Terezie 4000 florinů na koupi nového domu. A u příležitosti jeho otevření pronesl Augustin Zippe 16. února 1775 u Sv. Petra na Novém Městě Pražském v přítomnosti světícího biskupa Kaisera slavnostní řeč, která vyšla o rok později tiskem.³²⁷ Zippe v ní vyzdvihl projevy milosrdenství jako pravé vyjádření náboženství. Na základě starozákonních textů připomněl, že milosrdné zacházení se sociálně slabými je podmínkou Božího požehnání, jak je patrné na osudech

³²⁰ První jméno Johann A. Zippe, nacházíme jen na titulním listě *Rede an dem Tage der Einweihung des im Jahre 1773. den ersten Herbstmonat errichteten Verpflegshauses armer Kinder und Waisen, gehalten den 16ten Hornung im Jahre 1775. bey St. Peter in der Neustadt Prag*, in: Sammlung auserlesener Kanzelreden über die vornehmsten Gegenstände in der Kirche, sv. 15, Joseph Wolff, Augsburg 1776, s. 119.

³²¹ Johann Georg Meusel klade narození Zippeho do roku 1746 a jako a jako místo narození uvádí Mergenthal (č. Mařenice) v Lužických horách nedaleko od hranice se Saskem (Johann Georg MEUSEL, *Das gelehrte Teutschland*, Bd. VIII, s. 705). J. Schindler umísťuje narození Zippeho do Böhmisches Kamnitz (č. Česká Kamenice) a jako rok narození uvádí 1747 (J. SCHINDLER, in: Hermann Zschokke, *Die theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Österreich*. Aus Archivalien. 2 Teile, Wien – Leipzig 1894). Pavel Bělina uvádí jako původ Augustina Zippeho Cvikov u České Lípy. (Pavel BĚLINA, *Velké dějiny země Koruny české*, sv. X., Paseka, Praha – Litomyšl 2001, s. 79).

³²² KOPECKÝ, s. 215; Eduard WINTER, *Der Josephinismus*, Berlin 1962, s. 148.

³²³ Laici se na pražské univerzitě objevili po jednom a půl století v rozmezí let 1763 a 1774 čtyři: Karl Heinrich Seibt (katedra estetiky, pedagogiky a literatury), Josef Ignác Buček (katedra národohospodářských nauk), Jan Tadeáš Peithner (katedra montanistiky a mineralogie) a František Lothar Ehemant (katedra dějepisu a výtvarného umění). Srov. Pavel BĚLINA, J. KAŠE, J. P. KUČERA (2001), s. 78.

³²⁴ František Kopecký identifikuje tuto společnost jako zednářskou lóži Wahrheit und Einigkeit zu den drei gekrönten Säulen. (KOPECKÝ, s. 216).

³²⁵ Informaci, že jde o aktivitu uvedené zednářské lóže, uvádí KOPECKÝ, s. 216.

³²⁶ Srov. *Kurze Nachricht von dem Waisenhaus zu St. Johann dem Täufer*, in: Prag, in: Materialien zur alten und neuen Statistik von Böhmen, IV. Heft, Kaspar Widtmann, Prag – Leipzig 1787, s. 666.

³²⁷ Augustin ZIPPE, *Rede an dem Tage der Einweihung des im Jahre 1773. den ersten Herbstmonat errichteten Verpflegshauses armer Kinder und Waisen, gehalten den 16ten Hornung im Jahre 1775. bey St. Peter in der Neustadt Prag*, von Johann Augustin Zippe, Weltpriestern, in: Sammlung auserlesener Kanzelreden über die vornehmsten Gegenstände in der Kirche, sv. XV, Joseph Wolf, Augsburg 1776, s. 119-174.

monarchie a Čech po těžkých neúrodách v první polovině 70-tých let XVIII. století.³²⁸ Dalšími body jeho promluvy je důležitost vzdělání mládeže pro blaho státu. O rok později sepsal pro sirotčinec Augustin Zippe řád (Gesetzbuch).³²⁹

V téže době pracuje Zippe také jako vychovatel v rodinách hrabat z Wallis a hrabat z Waldecku. Terezii hr. z Wallis věnuje svou práci Úvod do mravouky rozumu a zjevení³³⁰, jež vychází poprvé v Praze roku 1778. Zippe pracoval jako vychovatel bezmála pět let, jak sám uvádí ve věnování.³³¹ V době, kdy v Praze vychází jeho kniha (1778), je již Zippe děkanem při kostele sv. Jakuba Většího v České Kamenici³³². Roku 1662 se v souvislosti se zřízením litoměřického biskupství (1655) Česká Kamenice stala sídlem vikariátu a kostel sv. Jakuba se stal kostelem děkanským. V České Kamenici se děkan Zippe věnuje kromě duchovní péče spolu s knížetem Františkem Kinským především školství.³³³ Ačkoliv byl Zippe v Kamenici pět let (1778-1783), podařilo se mu podnítit zájem rodičů posílat své děti do školy, o čemž svědčí soudobý tisk.³³⁴ V chlapecké městské škole se za jeho působení začalo vyučovat ve dvou třídách. Díky školnímu fondu českokamenického panství dostávali potřební žáci učebnice zdarma. Roku 1778 zakládá i dívčí školu u kostela sv. Jakuba. Pozornost věnoval i přípravě učitelů. Všichni učitelé museli u něho složit zkoušky. Poznámky o vyučovacích metodách nalezneme na stránkách všech jeho děl. V březnu 1781 zakládá Augustin Zippe v České Kamenici chudobinec.

O rok později vydává sbírku svých šesti kázání věnovaných důležitosti křesťanské dobročinnosti. Titulní list představuje Augustina Zippeho již nejen jako děkana v České Kamenici, nýbrž i jako kanovníka kolegiátního kostela a královské kaple Všech svatých na Pražském hradě, kterým jej jmenovala Marie Terezie roku 1779, a jako člena „bavorské učené společnosti (kuhrbayrischen gelehrten Gesellschaft) k podpoře duchovní výmluvnosti a katechetiky“³³⁵. Kázáním je předeslána rozsáhlá předmluva³³⁶ (79 stran) o dějinách a

³²⁸ Srov. Augustin ZIPPE, *Rede an dem Tage...*, s. 131nn

³²⁹ Tento řád se mi dosud nepodařilo objevit.

³³⁰ Augustin ZIPPE, *Anleitung in die Sittenlehre der Vernunft und Offenbarung zum Privatunterricht der Jugend*, Felizian Mangoldt und Sohn, Prag 1778.

³³¹ Augustin ZIPPE (1778), *Věnování*.

³³² Ustanoven o Vánocích 1777.

³³³ Srov. kol. autorů, *Česká Kamenice*, Studio REMA '93, Česká Lípa 2002, s. 224.

³³⁴ Srov. tamtéž.

³³⁵ Srov. titulní list Augustin ZIPPE, *Sechs Predigten*, Prag 1782.

podstatě bliženské lásky (*caritas*) a celek je doplněn zprávou o získávání prostředků pro českokamenické chudé. Ve své době vzbudila kniha velkou pozornost.³³⁷ Královéhradecký biskup Johann Leopold Hay je klade za vzor všem kněžím a roku 1783 vychází nařízení z nejvyšších míst, že se má kniha dostat každému knězi.³³⁸ Kritika v rámci seznamu vhodných knih pro adepty studia teologie a kazatele Idelphonse Schwarze³³⁹ (OSB) ji chválí pro sílu a vřelost, s níž je probouzen zájem o potřebné a doporučuje její četbu i na prahu XIX. století. Ohlasy však nebyly jen pozitivní. František Kopecký uvádí protispis z jezuitského prostřední A. Merze „Nutné reflexe o předmluvě, kterou šesti kázáním předdeslal velectěný pan Augustinu Zippe, děkan v České Kamenici a kanonikus kolegiálního kostela královské kaple Všech svatých na Pražském hradě“³⁴⁰. Jeho anonymní autor kritizuje nelaskavost a velkohubost předmluvy, stejně jako pozice nepřátelské mnišství, papežství a jezuitské morálně-teologické tradici.

Od školního roku 1783/84 byla z rozhodnutí panovníka zrušeny biskupská i řádová učiliště, která nahradily tzv. generální semináře. V Českých zemích byly semináře dva – v pražském Klementinu a v Hradisku u Olomouce. Rektorem pražského semináře byl ustanoven Augustin Zippe, kterého, jak píše Wiener Zeitung „diecézní biskup Emanuel hr. z Valdštejnu označil ‚za perlu své diecéze‘“³⁴¹. Který (snad jako svůj program) publikuje pojednání O morální výchově budoucích duchovních v generálním semináři v Praze³⁴². Práci je předeslána stručná obhajoba oprávněnosti existence generálních seminářů, která má pro pochopení díla klíčový význam: budoucí duchovní mají být zformováni podle stejných zásad,

³³⁶ Předmluva není signována a o její autorství se vedou spory. Eduard Winter ji připisuje Augustinu Zippeovi (s. 196). Naproti tomu upozorňuje František Kopecký, že celá předmluva má polemický ráz a týká se otázek, které pro Zippeho již neměly být aktuální (srov. KOPECKÝ, s. 217, pozn. 71).

³³⁷ Historik Eduard WINTER připomíná pozitivní recenzi v Ephemeren der Menschheit (Jg. 1783, Bd 2, s. 413 nn).

³³⁸ Srov. KOPECKÝ, s. 216.

³³⁹ Idelphons SCHWARZ, *Anleitung zur Kenntniß derjenigen Bücher, welche den Candidaten der Theologie, den Stadt- und Landpredigern, Vicarien etc. in der catholischen Kirche wesentlich nothwendig und nützlich sind. Nebst einem Vorbericht und einer freyen Charakteristi des berühmten Verfassers von J. B. Schad*, sv. 2, J. Ch. D. Sinner, Coburg 1805, s. 393.

³⁴⁰ „Nöthige Reflexionen über die Vorrede, die den sechs Predigten des hochwürdigen Herrn Augustinus Zippe Dechants zu Böhmischkamnitz, und Kanonikus an der Kollegiatskirche der königlichen Landkapelle bey Allerheiligen ob dem Pragerschlosse ist vorausgeschickt worden“, in: *Neueste Sammlung jener Schriften...*, sv. 29 (1787).

³⁴¹ Wiener Zeitung, 1816, s. 302.

³⁴² *Von der moralischen Bildung angehender Geistlichen in dem Generalseminario in Prag*, Wenzel Piskaczek, Praha 1784.

a to ve trojím ohledu: vzhledem k náboženství, ke státu a k lidské společnosti vůbec.³⁴³ Kněží, kteří jsou v generálním semináři vychováváni, jsou proto záměrně nazýváni „*Seelsorger*“³⁴⁴, učitelé náboženství a ctnosti, vůdcové lidu či učitelé lidu. Zippe sám se svou prací charakterizuje jako hlas do diskuse o této otázce „kolosální velikosti“, jakou je výchova budoucích kněží.

Po nečekané Rautenstrauchově smrti na cestách v Uhersku roku 1785 není na uprázdněné místo vedoucího teologických studií povolán nikdo jiný než Augustin Zippe. Ve Vídni znovu vydává *Úvod do mravouky rozumu a zjevení* (1789), ale největší zájem věnuje dovršení studijních reforem v oboru morální teologie a vydává v čele studijní dvorské komise roku 1788 *Úvod k sepsání užitečného návrhu morální teologie pro veřejné teologické školy v c. a k. státech*.³⁴⁵ Z rozhodnutí komise pak měly být podle tohoto návrhu koncipovány všechny nové učebnice, jež měli předložit všichni uchazeči o post moralistů na rakouských školách.³⁴⁶ Zdůrazněno bylo především jednotné hledisko, podle něhož měl autor postupovat. Morální teologie byla pojata ne jako příručka zpovědníka, nýbrž jako ucelený návod k dobrému křesťanskému životu. Dále měly být pojednány prameny etiky a její zásady, především zákon lásky.

Za Zippeho pobytu ve Vídni byly novým císařem Leopoldem II. (1790 – 1792) zrušeny generální semináře (1790). Zippe odchází do ústraní a poté, co císař František ruší Studijní dvorskou komisi (1793), věnuje poslední roky svého života duchovní správě ve vídeňském Leopoldstadtu, kde zřizuje domov pro zanedbanou mládež. Umírá roku 1816, za jiných poměrů, než byly ty, které jej vynesly do vysokých pozic.

³⁴³ Srov. ZIPPE (1784), Vorerinnerung.

³⁴⁴ Do češtiny je toto německé označení nepřevoditelné. Snad jen pomocí pojmu pastýř. Pojem *Seelsorge* čeština překládá jako pastorece. Ale právě pojem pastorece (něm. Pastoral) Zippe – narozdíl od Rautenstraucha – odmítá. Německé *Seelsorge* či *Seelsorger* umožňuje uchopit význam na zcela profánní rovině, ekvivalentně k jiným pojmům, které Zippe pro kněze užívá, totiž *Lehrer der Religion und Tugend, Führer des Volkes, Volkslehrer* apod. (Srov. KOPECKÝ, s. 218, pozn. 76).

³⁴⁵ Augustin ZIPPE, *Anleitung zur Verfassung eines zweckmäßigen Entwurfs der Moraltheologie für die öffentlichen theologischen Schulen in den k. k. Staaten*, Wien 1788.

³⁴⁶ Vypsáného konkursu se zúčastnili další josefinští moralisté (Ignaz von Fabiani, Joseph Lauber a Franz Fritsch).

Charakteristika zvolených pramenů

První morálně-teologický traktát Augustina Zippeho Úvod do mravouky rozumu a zjevení³⁴⁷ přiznává už ve svém titulu, že jeho autor rozlišuje mezi morálkou vyvozenou na základě rozumu a propriem zjevení a oběma přiznává jistou autonomii. Tento přístup je dobře patrný i na celkové koncepci traktátu: díly 1 až 5 pojednávají o morálce s vyloučením argumentů ze zjevení (*O přirozenosti člověka, O našem určení, O součástech ctnosti, Nauka o našem určení, která se zakládá na poznání Boha a jeho vlastností a konečně O nedostatečnosti nauky rozumu vzhledem k našemu určení a k prostředkům, jak je dosáhnout*), díl 6 přináší nauku o lidském určení ze zjeveného náboženství, zbývající čtyři díly jsou věnovány konkrétní morálce.³⁴⁸ Toto rozlišování Zippemu umožňuje základní definice mravouky (*Sittenlehre*):

„Morálka je učení o našem určení a o prostředcích, jak ho dosáhnout. Naše určení je stav dokonalosti a blaženosti, kterého můžeme dosáhnout účelným užitím našich sil a schopností.“³⁴⁹

V tomto rozdělení se skrývá pozdější rozlišování na fundamentální (učení o našem určení) a konkrétní morálku (učení o prostředcích, jak určení dosáhnout). Zejména v nauce o lidském určení pracuje Zippe zvláště s rozumově zdůvodněnými a zvláště se stanovisky přijatými z bible.

Augustin Zippe postupuje ve svém Úvodu do mravouky rozumu a zjevení tzv. geometrickým způsobem (*more geometrico*) po vzoru Christiana Wolffa, který se odklonil od scholastické metody sic et non. Svůj způsob výkladu charakterizoval takto:

„1. abych nepoužíval ani jedno slovo, které bych nebyl vysvětlil; čímž by mohly vznikat při používání tohoto slova dvojznačnosti, nebo by nám chyběl základ důkazu; 2. abych nepřipouštěl ani jednu větu a následně ji nepoužíval jako vyšší

³⁴⁷ *Anleitung in die Sittenlehre der Vernunft und der Offenbarung zum Privatunterricht der Jugend*, Felizian Mangold und Sohn, Prag 1778.

³⁴⁸ Srov. Přílohy, s. xxxx.

³⁴⁹ ZIPPE (1778), s. 1.

*premisu, kterou bych předtím nebyl prokázal; 3. abych následující vysvětlení a věty náležitě vzájemně spojoval a ve stálém spojení postupně odvozoval.*³⁵⁰

Zippeho kniha je určena učitelům, aby podle ní uváděli mladé lidi do etiky:

„Toho je schopno každé dítě od jedenácti dvanácti let, pokud jsme jeho hlavu už nezahltili pouhou gramatickou terminologií spojenou s neplodným poznáním slov, velkým a malým Abrégé³⁵¹ geografie nebo mytologií, ale vzdělali jsme jeho rozum i cit účelnou výukou.“³⁵²

Ke svému postupu Zippe dále poznamenává, že v partiích věnovaných filosofické etice uváděl často záměrně citace ze starověkých filosofů (*alte Philosophen*), a to

„zprvė abych mládeži poukázal na zdroj, ze kterého by pak mohla čerpat filosofii života, totiž na filosofy starověku, kteří nám v praktické filosofii zanechali obsahově plodné pravdy i velmi silné myšlenky. Zadruhé pak proto, abych je učil nalézat určité maximy, které by jim v různých okolnostech života mohly sloužit za vodítka. Tuto metodu užívali nejstarší etikové lidstva.“³⁵³

Stejně tak i v pasážích věnovaných zjevené etice jsou často uváděny pasáže z Písma, které má učitel se svými žáky číst přímo z Bible, aby se mladí lidé seznámili s její stavbou a byli tak připraveni k její plodné četbě.³⁵⁴

Kapitoly o konkrétní morálce člení Zippe do tří skupin podle předmětu mravní povinnosti stejně, jako je tomu u Martina Gellerta - na povinnosti vůči sobě samému, vůči druhým lidem a vůči Bohu.

Dalším pramenem je Zippeho práce, která vyšla v Praze v roce 1784 s titulem *O mravním vzdělání budoucích duchovních v generálním semináři v Praze*³⁵⁵. V jejím úvodu

³⁵⁰ Christian WOLFF, *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften*, III, § 22, s. 53, cit. podle RÖD (2004), s. 309, pozn. 22; srov. také SOUSEDÍK, s. 266n.

³⁵¹ Vydávání nejrůznějších kompendií, nejen geografických, ale historických, politických, i spirituálních bylo v knižní produkci XVIII. věku silně zastoupeno. Jen knihovna kláštera na Strahově eviduje desítky takových publikací.

³⁵² ZIPPE (1778), s. LII.

³⁵³ ZIPPE (1778), s. LIII.

³⁵⁴ Srov. ZIPPE (1778), s. LIII n. Tento úmysl Augustina Zippeho je o to zajímavější, že zákaz čtení Bible laiky byl zrušen až císařským nařízením z 10. VIII. 1781.

obhájí Zippe, rektor pražského semináře, zřízení těchto nových vzdělávacích institucí pro adepty kněžství a poukazuje na potřebu unifikovat kněžskou formaci a kněžské vzdělání:

„je nezbytné, aby způsob smýšlení budoucích duchovních co nejvěrněji odpovídal účelům (Absichten) náboženství, blahu státu a lidské společnosti, protože lze očekávat, že budou své zásady a přesvědčení o náboženství, o vztazích a povinnostech uvnitř společnosti (bürgerliche Gesellschaft) vštěpovat lidu, který bude svěřen jejich vedení.“³⁵⁶

Koncepce knihy je postavena na potřebě objasnit budoucím kněžím význam jejich povolání a jejich vliv na blaho dalších lidí, tedy i celé lidské společnosti. Jeho úkol spočívá především v morálním spolupůsobení, ve výuce lidí (katecheze, kázání, školní výuka) a poskytování duchovní útěchy.³⁵⁷ Další pasáže knihy jsou věnovány tématům lásky k Bohu a k jeho nauce, lásky k bližnímu a lásky k vlasti, ve speciálním pododdíle tematizuje Augustin Zippe aktuální problematiku náboženské tolerance. Součástí kapitol je vždy také pojednání o mylných navyklých představách.

Dalšími zvolenými prameny jsou Zippeho kázání, která pronesl v rozmezí let 1775³⁵⁸ a 1782³⁵⁹. Ačkoliv se nejedná o primárně morálně-teologická pojednání, z celkového zaměření kněžského povolání v josefínské době, tak z pojetí vlastního Augustinu Zippemu, který považuje kázání za jeden z prostředků mravní výuky člověka, je možné tyto texty analyzovat i z námi zvoleného hlediska.

³⁵⁵ Augustin ZIPPE, *Von der moralischen Bildung angehender Geistlichen in dem Generalseminario in Prag*, Wenzel Piskaczek, Praha 1784.

³⁵⁶ ZIPPE (1784), *Vorerinnerung*.

³⁵⁷ Srov. ZIPPE (1784), s. 2.

³⁵⁸ Augustin ZIPPE, *Rede an dem Tage der Einweihung des im Jahre 1773. den ersten Herbstmonat errichteten Verpflegshauses armer Kinder und Waisen, gehalten den 16ten Hornung im Jahre 1775. bey St. Peter in der Neustadt Prag, von Johann Augustin Zippe, Weltpriestern*, in: *Sammlung auserlesener Kanzelreden über die vornehmsten Gegenstände in der Kirche*, sv. XV, Joseph Wolf, Augsburg 1776, s. 119-174.

³⁵⁹ Augustin ZIPPE, *Sechs Predigten*, Prag 1782.

Analýza textů

Etika rozumu

Při rozumovém zdůvodnění mravnosti, kterému je věnována tato kapitola, postupuje Augustin Zippe induktivně. Svému konceptu předesílá definici etiky, která je mu učením o lidském určen k dokonalosti a blaženosti, toto určení však není vyvoditelné pouze ze závěrů rozumu nebo z podání autorit, nýbrž je možné je vypozařovat, pokud člověk sleduje vlastní pohnutky a sklony, jednání své nebo jednání druhých lidí.³⁶⁰ Lidská přirozenost je uzpůsobena (*beschaffen*)³⁶¹ tak, že ji vrozené lidské sklony vedou směrem k tomuto určení, totiž k dokonalosti a blaženosti. Jejich síla je postřehnutelná rozumem, protože se projevuje tzv. přirozenými pudy (*Triebe*), jež pohání naše sklony (*Neigungen*) a žádosti (*Begierden*), které chtějí dosáhnout uspokojení.³⁶² Tyto pudy a sklony jsou zčásti tzv. zvířecí (jež máme společné se zvířaty: hlad, žízeň, potřeba pohybu, klidu, spánku).³⁶³ Jejich cílem je zachování života (a jako takové slouží Zippemu za východiska k povinnostem vůči sobě samému). Tyto žádosti se završují v pudu sebelásky (*Selbstliebe*).³⁶⁴ Člověk je navíc obdařen rozumem (*Verstand*), aby tyto pudy nahlédl a nebyl jim pouze vydán, nýbrž naopak aby je rozumem (*Vernunft*) usměrnil.³⁶⁵ Pak se z nich stávají pudy tzv. rozumové přirozenosti a vedou člověka k celkové, tj. i rozumové dokonalosti. Tato touha po dokonalosti je obecně lidským pudem, neboť je patrné, že všichni lidé usilují o ty vlastnosti, které považují za dokonalé. Své nedokonalosti naopak skrývají.³⁶⁶

³⁶⁰ Srov. ZIPPE (1778), s. 19; 26nn.

³⁶¹ ZIPPE (1778), s. 1.

³⁶² Dobré je to, co jim k uspokojení slouží, co jim brání, je zlé. Jsou pudy tělesné (zv. také zvířecí: potřeba ukojit hlad a žízeň, potřeby pohybu, spánku a klidu) a s nimi související dobra tělesná (síla, zdraví, potrava, vlastnictví). Vedle nich má každý člověk vrozené pudy duševní (např. zvědavost, láska...) a jimi sledovaná dobra rozumu, jako jsou správné vnímání, věrná paměť, živá představitost, jemný vtip, vycvičený důvtip a vytříbený vkus.

³⁶³ Srov. ZIPPE (1778), s. 13.

³⁶⁴ Srov. ZIPPE (1778), s. 14.

³⁶⁵ Sledovaní autoři rozlišují mezi rozumem (*Verstand*) a rozumem (*Vernunft*). *Verstand* označuje celek duševní mohutnosti umožňující myslet a dělat si představy, sestávající z dalších sil: smyslové (*Sinneskraft*), paměti (*Gedächtniß*), představitosti (*Einbildungskraft*), vnímavosti (*Empfindungskraft*), vědomí (*Bewußtseyn*), soudnosti (*Urtheilskraft*) a konečně z rozumu (*Vernunft*), tedy schopnosti určit pravdu a stanovit principy lidského jednání.

³⁶⁶ Srov. ZIPPE (1778), s. 16.

Lidská touha po dokonalosti se neprojevuje jen na individuální rovině, nýbrž i ve vztahu ke druhým lidem:

„Touha po dokonalosti působí jednak skrze žádostivost poznání, jednak skrze přirozenou náklonnost vůči lidem.“³⁶⁷

Na její popud se člověk stará o své zachování (pud sebezáchovy), obohacuje rozum užitečnými znalostmi (pud poznávací), plní srdce dobročinnými sklony (pud sympatie), a tak se stále zdokonaluje (pud po dokonalosti).³⁶⁸

Oba dva směry touhy po dokonalosti jsou zřejmé už u malých dětí, v jejich otázkách a zájmech. Jejím cílem je zdokonalení rozumu (*Verstand*) cvičením. Jeho dokonalost souvisí se zakoušením tzv. dober rozumu: správného vnímání, věrné paměti, živé představivosti, jemného vtipu, vycvičeného důvtipu a vytříbeného vkusu.³⁶⁹ V tomto aspektu se otevírá prostor pro výchovu a ovlivnění, pokud se této vlastnosti lidského ducha věnuje náležitá pozornost. Náklonnost ke druhým lidem odvádí naši pozornost od nás samých. Vychází se schopnosti pociťovat sympatii s radostmi a strastmi druhých lidí. Radostná tvář druhého vzbuzuje radost, naopak strach a úzkost způsobují melancholii, starosti a bolest. Ovšem i tyto prožitky, jako je radost či strach, nezávisí pouze na vnějších okolnostech lidského života. I ony souvisejí s mírou ctnosti v jednání člověka a umožňují proto v posledku i mravní posouzení. Sympatii pociťuje člověk i v historických příbězích, při četbě nebo sledování divadelního představení nebo při vyprávění o vzdálených krajích. Jak bude ukázáno dále, je toto jedna z oblastí vychovatelnosti tzv. mravního citu člověka, který při mravním rozhodování hraje klíčovou roli.

Z lásky k dokonalosti vyplývá také pojetí ctnosti, která pak nespočívá v mimořádných výkonech a schopnostech, nýbrž v životě, který je v souladu s přirozenými pudy. Důležitou roli v něm hraje tzv. mravní cit (*moralisches Gefühl*), tedy schopnost nalézt zalíbení ve ctnosti a pociťit odpor k neřesti.³⁷⁰ Důsledkem ctnostného jednání nás samých je spokojenost z vnímané mravní dokonalosti. Jsme-li svědky ctnostného jednání druhých lidí, pociťujeme k

³⁶⁷ ZIPPE (1778), s. 17.

³⁶⁸ Srov. ZIPPE (1778), s. 23n.

³⁶⁹ Srov. ZIPPE (1778), s. 18.

³⁷⁰ Srov. ZIPPE (1778), s. 26.

nim úctou a lásku. Tyto projevy souhlasu srdce (*Beyfall des Herzens*)³⁷¹ jsou plodem lásky k dokonalosti, jež je vrozená všem lidem, a provází proto všechny sklony našeho nitra, které směřují k dokonalosti. Na druhé straně pociťuje člověk z nesouladu bolest, a to jak bolest tělesnou, tak i duševní (*geistig*).³⁷² Právě tato schopnost potěšení, které plyne z lásky k dokonalosti, je spjata se schopností radovat se z krásy přírody a uměleckých děl. Je však třeba přistoupit k ní s očima soudobých vědců a básníků, třeba „*Hallera*³⁷³, *Fenelona*³⁷⁴, *Thomsona*³⁷⁵, *Sulzera*³⁷⁶ nebo *Derhama*³⁷⁷“³⁷⁸.

Augustin Zippe zhodnocuje ve svém konceptu přirozené morálky mnohé z bohatství filosofické etiky. Snad souvisí toto výlučné odkazování se na nekřesťanské autory starověku se snahou vypracovat v těchto pasážích etiku založenou výlučně na schopnostech lidského rozumu, tedy s vyloučením zjevení (kterému však v celku své mravní koncepce přiznává završující význam). Zatímco jeho učení o pudech, sklonech i ctnostech nese mnohé rysy stoické etiky: mravně správné je podle něho nutně také v souladu s přirozeností, projevující se vrozenými, přirozenými pudy. Stoická nauka se však v mnoha bodech spojuje se scholasticky integrovanou aristotelskou etikou. Jak připomněl s odkazem na Rollena E. Housera Aleš Čaha³⁷⁹, hrála stoická nauka, resp. teologie Marca Tullia Cicerona významnou roli pro Tomáše Akvinského a může být mnohde velmi obtížné, ba takřka nemožné tyto dva autory od sebe na stránkách Zippeho díla odlišit. Stoický vliv nauky o lidských pudech a jejich významu pro mravnost člověka je patrný už jen desítkami odkazů na stoické autory. Nicméně základní pravidlo stoické etiky, pocházející od Kleanthova převzetí a doplnění Zénónova *homologúmenós zén*³⁸⁰ je i Zippemu základem dalších etických úvah. Tyto stoické

³⁷¹ Srov. ZIPPE (1778), s. 27.

³⁷² Srov. ZIPPE (1778), s. 32.

³⁷³ Albrecht von Haller (1708 – 1777) byl švýcarským lékařem, básníkem a literárním kritikem.

³⁷⁴ François de Salignac de La Mothe-Fénelon (1651–1715) byl katolickým duchovním, biskupem v Cambrai a autorem knih.

³⁷⁵ Snad má Zippe na mysli skotského básníka Jamese Thomsona (1700–1748), který vydal roku 1730 básně *The Season*, která nalezla záhy překlad do němčiny i zhudebnění v oratoriu Josepha Haydna s textovými úpravami Gottfrieda van Swieteny.

³⁷⁶ Johann Heinrich Sulzer (1735–1813) byl švýcarským entomologem, který seřadil hmyz podle Linného systému.

³⁷⁷ William Derham (1657 – 1735) byl anglikánským duchovním a přírodním filosofem. Byl prvním, kdo měřil rychlost zvuku. Od roku 1702 byl členem Královské společnosti.

³⁷⁸ ZIPPE (1778), s. 34.

³⁷⁹ Srov. Aleš ČAHA, Příkazy přirozeného zákona – Tomáš Akvinský inspirován dílem Ciceronovým, in: *Salve*, 4/05, s. 25–36.

³⁸⁰ Srov. ČAHA (2005), s. 25; překlad tohoto Zénónova výroku by mohl znít jako „*žít v souladu*“.

prvky nebyly však recipovány pouze svatým Tomášem. Jejich vliv je patrný i u dalších filosofů raného novověku, kupříkladu u Johna Locka, jehož vliv na etický koncept Augustina Zippeho je jasně patrný.

V Zippeově pojetí je zřetelný obrat, k němuž došlo v etickém myšlení prvních novověkých staletí, totiž odmítnutí teleologicky zaměřeného mravního hodnocení a snaha vyvodit etiku z přírodovědného pohledu na člověka (Bacon) nebo z lidských žádostí (Hobbes). V diskreditaci náboženských východisek může být spatřován jeden z důsledků konfesně motivovaných sporů, které podryly víru v univerzalitu a autoritu takto založených mravních nároků. V průběhu XVIII. století se také objevuje u Johna Tolanda (a později u Anthony Shaftesburyho) teze, že i ateisté mohou být morální.³⁸¹

Člověk jakožto rozumová bytost dovršuje své pudově podmíněné jednání rozumovým zhodnocením. Zippe však klade velký důraz na pravdivé poznání našeho lidského určení a přilnutí k němu, jako na nezbytné východisko mravně zdařilého jednání. V tomto momentu se projevuje vliv empiristické etiky Johna Locka, který stejně jako Zippe považuje etiku za vědu, jež tematizuje pravidla a kritéria jednání směřujícího k blaženosti spolu s prostředky nutnými k dosažení tohoto cíle.³⁸² Na Johna Locka se Augustin Zippe přímo odvolává, když přichází s tvrzením, že věty morálky jsou dokazatelné stejně jako věty geometrie.³⁸³

Nicméně poznání přirozených norem jednání není u Zippeho vrozené, ani neplyne z obecného konsensu nebo z nařízení autority. Vychází z pozorování pohnutek a motivů vlastního nitra a z mravních vjemů tzv. mravního smyslu.³⁸⁴ Když pak v pojednání o Mravním vzdělání budoucích duchovních v generálním semináři v Praze Zippe píše, že veškeré mravní hodnocení a sklony vycházejí z představ³⁸⁵, otevírá tím druhý zdroj mravního posouzení, totiž dovršení pudového založení etiky v rozumovém úsudku. Právě tyto představy jsou ovlivnitelné výchovou a vzděláním, v jehož rámci se má lidem dostávat pravdivých pojmů (*wahre Begriffe*), takže jako aplikaci těchto principů připojuje autor rady k organizaci výuky.

³⁸¹ Srov. Wolfgang H. SCHRADER, *Ethik des moral sense*, in: Annemarie Pieper (ed.), *Geschichte der neueren Ethik 1*, Francke Verlag, Tübingen und Basel 1992, s. 82nn.

³⁸² Srov. RÖD (2004), s. 66n.

³⁸³ Srov. ZIPPE (1778), s. XL. Tento postulát odmítal třeba David Hume v *A letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh* z roku 1745 jako neplatnou tezi racionalistických etiků Samuela Clarka a Williama H. Wollastona. (srov. SCHRADER, s. 93).

³⁸⁴ Srov. RÖD (2004), s. 167.

³⁸⁵ Srov. ZIPPE (1784), s. 1.

Nicméně jakkoliv jsou pro Zippeho morální koncept podstatná rozumově odůvodněná východiska, hlavní roli přece hrají pocity a pohnutky.

Jako hlavní inspirační proud konceptu rozumové morálky Augustina Zippeho se proto projevují tzv. filosofové morálního smyslu (*moral sense*), kteří rozpracovávali tuto centrální kategorii mravního hodnocení Anthony Shaftesburyho (1671–1713). Ten charakterizoval *moral sense* v reakci na individualismus Thomase Hobbesa jako morální ekvivalent estetického vnímání krásy. Duše zakouší harmonii a disharmonii svého stavu a má schopnost zaujímat přitom postoj ve formě mravních rozhodnutí.³⁸⁶ Tato duševní schopnost je univerzální, nejedná se však o výkon rozumu, a to ani ve smyslu bezprostředního nahlédnutí, ani ve smyslu rozumové argumentace. Nezávisí proto ani na náboženských ani na teoretických předpokladech. Prekognitivní vědění o mravně dobrém a špatném může být zatemněno smyslovými představami a pokaženo podobně, jako je možné zkazit estetický vkus. Stejně jako u hodnocení estetického díla je důležitá harmonie celku, hraje celek podstatnou roli i v Shaftesburyho etice. Ten odmítá Hobbesovo pojetí, že dobré je něco proto, že je to žádáno. Toto tvrzení Shaftesbury obrací a postuluje v souladu s aristotelsko-scholastickou tradicí: něco je totiž žádáno proto, že je to dobré. Zdůrazňuje však, že člověk je součástí celku, kterým je do jisté míry určen. Pociťuje potřeby, které má společné s jinými lidmi. Toto úsilí o naplnění potřeb je směřováním k vlastní přirozenosti, a proto je mravně dobré. I na afektivní rovině se v člověku probouzejí žádosti a potřeby. Přirozeně dobré jsou ty z nich, které žádají vlastní dobro člověka, a neruší přitom dobro celku. Tento silný sociální aspekt je u Augustina Zippeho velmi dobře patrný, a to jak v citovaném výkladu touhy po dokonalosti, tak i v trojím rozdělení mravních povinností na povinnosti vůči Bohu, vůči sobě samému a právě vůči bližním. Význam celku lidské společnosti se nachází i v Zippeho pojetí úlohy kněží, jejichž poslání charakterizuje především z hlediska jejich významu pro blaho společnosti a státu.³⁸⁷

Na Shaftesburyho chápání morálního smyslu reagoval Francis Hutcheson (1694–1746), který oslabil jeho teleologičnost ve prospěch pozorného a pečlivého pozorování a poznání člověka, jaký opravdu je, čímž se vrátil k Johnu Lockovi.³⁸⁸ *Moral sense* chápe jako

³⁸⁶ Srov. RÖD (2004), s. 179.

³⁸⁷ ZIPPE (1784), *Vorerinnerung*.

³⁸⁸ Srov. SCHRADER, s. 89.

třetí zdroj obsahů vědomí, vedle smyslového cití a reflexe.³⁸⁹ Z něho získávají lidé ideje dobra a zla, spravedlnosti a nespravedlnosti analogicky k ostatním smyslům. Hutcheson se zaměřil na vymezení kategorie mravního smyslu vůči pohnutkám i vůči rozumu. Od pohnutek jej odlišuje především jeho stálost. Zatímco ony jsou zčásti závislé na blízkosti posuzovaného objektu, nehraje pro mravní hodnocení z *moral sense* vzdálenost žádný význam. Vůči rozumu se vymezuje mravní smysl podle Hutchesona tím, že rozum zjišťuje, zda věci jsou, či nejsou, zatímco mravní smysl hodnotí, zda něco být má, nebo nemá. Dále rozlišuje vnímání přirozeného dobra a zla od vnímání mravního dobra a zla. Vnímání přirozených dober podněcuje náš zájem, neboť jsou nám představovány jako žádoucí. Hodnocení morálního smyslu je skutečně autonomní, neboť jeho souhlas zakoušíme i tam, kde ze schvalovaného jednání nezískáváme žádný prospěch, ba dokonce i při hodnocení takového jednání druhých osob, které je proti našim zájmům.

Stejně tak charakterizuje i Zippe morální cit (*moralisches Gefühl*) následovně:

*„Morální cit je zakoušené zalíbení ve ctnosti a odpor k neřesti. Toto zakoušení je schválení, doporučení a potvrzení ctnosti a odmítnutí neřesti... Schvalujeme takové jednání, které má v základu dokonalou pohnutku, a to i kdyby mělo takové jednání náhodně škodlivé důsledky.“*³⁹⁰

Největší zalíbení zakouší lidé při sledování dobrotivého jednání ve prospěch lidského pokolení. Zippe dokazuje toto tvrzení na příkladu historických osobností, u nichž můžeme hodnotit mimořádné schopnosti a pozoruhodné vlastnosti. Odmyslíme-li si však tuto dobrotivost vůči druhým lidem, zaslouží si maximálně náš obdiv, nikoliv však onen žádoucí potlesk naší duše (*Beyfall unsrer Seele*), který potvrzuje ctnost.³⁹¹

Hutcheson rozvádí dál sociální aspekt Shaftesburyho etického konceptu a vyzdvihuje význam motivů. Rozlišuje mezi vlastním zájmem (*self-interest*) a zájmem o dobro druhých (*benevolence*). Mravně dokonalé je takové jednání, které je motivované blahovůlí (*benevolence*) a chce dosáhnout co největšího štěstí pro co největší počet lidí.

³⁸⁹ Srov. RÖD (2004), s. 184.

³⁹⁰ ZIPPE (1778), s. 26.

³⁹¹ Srov. ZIPPE (1778), s. 28.

Dalším z představitelů filosofie mravního smyslu je Joseph Butler (1692–1752), který ustupuje od Shaftesburyho konceptu afektů a hledá takovou část lidské přirozenosti, která má autoritu a zvláštní pravomoc (*authority, prerogative, natural supremacy*).³⁹² Hledanou mravní instanci nazýval svědomím (*conscience*). Svědomí neomylně ukazuje, který afekt je možné přijmout a který ne.³⁹³ Koncept svědomí Butlerovi umožnil skloubit od Shaftesburyho ostře odlišenou etiku a teologii.

Vychovatelnost, ovlivnitelnost mravního hodnocení

Zippe ve svém konceptu morálky v několika okamžicích zmiňuje člověku vnější vlivy, které spoluurčují jak rozpoznání všeobecného lidského určení k blaženosti, tak i významně vstupují do mravního hodnocení lidského jednání. Lidské určení může člověk vyvodit, zhodnotí-li jak působení pudů a sklonů v sobě samém i u druhých. Tyto pudy je rozum schopen rozpoznat, je-li pozorný k životu jednotlivého člověka.³⁹⁴

Jiným prostředkem k poznání lidské přirozenosti je studium dějin,³⁹⁵ nikoliv však pro dějiny samotné, nýbrž jako pokladnice argumentů proč věnovat pozornost vlastní mravnosti, jako zdroj motivů pro péči o sebe sama, o očištěné smýšlení, aby se „ze zvířecího člověka stal laskavý, dobrotivý člověk, jehož štěstí bude založeno v časnosti i věčnosti.“³⁹⁶ Je v nich totiž možné spatřit jako na střípkách rozbitého zrcadla obraz člověka, přirozeně dospívajícího k plné zralosti, jak napsal Zippeho žák Franz Fritsch v roce 1792.³⁹⁷ Ve světle dějin mohou být

³⁹² SCHRADER, s. 91n.

³⁹³ Srov. RÖD (2004), s. 188.

³⁹⁴ Sleduje dětskou zvědavost, sebezáchovné reakce, projevy sympatie apod.

³⁹⁵ Uvědomme si, že dějiny byly poměrně nedávno uvedeny na universitní půdu. Na pražskou teologickou fakultu konkrétně ve školním roce 1761/1762. (Srov. Karel BERÁNEK, *Teologická fakulta*, in: *Dějiny Univerzity Karlovy*, sv. II., Praha 1995, s. 74).

³⁹⁶ Ignaz von FABIANI, *Grundzüge der kristlichen Sittenlehre*, Joseph Stahel, Wien 1789, s. 26.

³⁹⁷ „...denn der einzelne Mensch hat selten Gelegenheit genug, das, was menschliche Vollkommenheit heißt, zu sehen, und zu empfinden; wenn er aber alle Theile der Erde, und alle Jahrhunderte vor sich sieht, dann entsteht vor seinen Augen das Bild eines Menschen, den die Natur zu seiner völligen Reife gebracht hat.“ (Franz FRITSCH, *Einleitung in die Sittenlehre des Christenthums*, Johann Diesbach, Prag 1792, str. 256n).

rozpoznány různé okolnosti provázející život lidstva v rozličných dobách a na nejrůznějších místech, a to především vzhledem k jejich vlivu na mravnost.³⁹⁸

Vytříbený rozum může, díky svobodě lidského ducha, ovlivnit vůli (druhou mohutnost lidské duše) a přezkoumat, zda předmět žádosti je opravdu v souladu se směřováním k dokonalosti. Představy o ní jsou ovlivnitelné výchovou a vzděláním, v jejichž rámci jsou předkládány vzory k následování. V tomto bodě se setkává pozornost osvícenského státu vzdělání a školství³⁹⁹ s vysokým hodnocením etiky coby „nejdůležitější vědy vůbec“⁴⁰⁰. Jí poznávané prvky lidského určení rozhodně nejsou konfesně nebo nábožensky limitované, její nárok je všeobecný.⁴⁰¹

„Vzdělání srdce je bezpochyby nejvíc důležitá a nezbytná součást výchovy, neboť skrze své srdce se člověk sám zakouší jako šťastný, nebo bídný, jako světu užitečný, nebo škodlivý. Tohoto vzdělání se dosahuje tak, že jsou člověku přinášeny správné pojmy o jeho určení, totiž dosáhnout štěstí ctnostným životem, a že je přesvědčován o pravdivosti tohoto určení. Když se mu s tímto úmyslem ukážou činnosti pravé ctnosti a přesvědčení o její vnitřní výtečnosti, o její přirozené žádoucnosti, o její nerozlučné spjatosti s blažeností, vzdělá se jeho vnímání pravdivostí, zřetelností a živoucností těchto pojmů, jeho pohnutky se odkážou na předměty pravé ctnosti a povzbudí se k činnosti, aby tyto pohnutky následoval. A toho se dosahuje účelným vzděláním v mravouce a v náboženství.
„⁴⁰²

Zippe dále doporučuje pedagogické práce Johna Locka⁴⁰³, Fenelona⁴⁰⁴, Basedova⁴⁰⁵ a Millera⁴⁰⁶. S výchovou srdce je třeba začít, jakmile děti pocítí rozumové pohnutky

³⁹⁸ Na pozadí tohoto obrazu nalzáme osvícenské přesvědčení o nutné dějinné progresi. Jedná se o přenesenou metaforu z Ef 4, 13?

³⁹⁹ S tímto vědomím souvisí osvícenská pozornost věnovaná právě školství. Měla-li být vybudována blažená společnost, bylo třeba nejprve posílit v občanech potřebnou představu dokonalosti a blaženosti.

⁴⁰⁰ ZIPPE (1778), s. 57.

⁴⁰¹ Srov. ZIPPE (1778), s. 1, kde je mravouka definována jako nauka o lidském určení a o prostředcích, jak ho dosáhnout.

⁴⁰² ZIPPE (1778), s. Xln.

⁴⁰³ John LOCKE, *Some Thoughts Concerning Education*, Black Swan in Paternoster-row, London 1693.

⁴⁰⁴ Francois de Salignac de La Mothe FÉNELON, *Traité de l'éducation des filles*, Paris 1687.

⁴⁰⁵ Johann Bernhard BASEDOW, *Methodischer Unterricht in der Religion und Sittenlehre der Vernunft*, Altona 1764.

⁴⁰⁶ Johann Peter Miller, *Grundsätze einer weisen und christlichen Erziehungskunst*, Göttingen ²1771.

(*vernunftmäßige Begierden*). Pak je třeba začít příběhy skutečnými nebo vymyšlenými, které mají nějaký vztah k mravnosti a způsobu uvažování.⁴⁰⁷ Užitečné jsou klasické příběhy o Herkulově volbě nebo o kresbě Caebes. Děti si však musí od začátku uvědomovat, že mravouka je praktická věda, kterou je nutné aplikovat na vlastní život. Naopak přivyknou-li uvažovat o etice bez vztahu ke svému životu, rozmůže se v nich lhostejnost vůči mravním požadavkům. A překonat tuto lhostejnost později je takřka nemožné.⁴⁰⁸ Toto mravní vnímání (*moralische Empfindung*), jehož předmětem je krása a ošklivost lidských pohnutek a jednání, se vychovává analogicky jako estetický vkus, jehož předmětem je rovněž krása a ošklivost, ale v uměleckých dílech.⁴⁰⁹

K této výchově jsou nevhodnější příběhy, dost možná z dějin, nejprve takové, v nichž se projevuje krása mravného jednání, aby se nepřetížil a nezkazil mravně nevyzrálý mravní cit dětí. Proto jsou podle Zippeho naprosto nevhodné různé hrdinské kalendáře (tzv. *Heldenkalendar*), které oslavují jako motivy jednání tvrdost, pýchu, ješitnost a ctižádost. Protože je třeba dbát na to, aby mravně správné jednání bylo pro žáky zajímavé, a tak aby byli povzbuzeni k jeho následování, je třeba představovat ctnosti i neřesti spolu s jejich důsledky:

„aby byli hned od začátku přesvědčeni, že ctnost má přímý vztah k našemu zdraví, na náš vzhled, na stav naší duše a na naši celou blaženost.“⁴¹⁰

Nemá však zůstat pouze u blaženosti v tomto životě, nýbrž jde i o dopad ctnosti na život věčný, v němž bude zohledněn dosažený stav dokonalosti:

„Lidská duše dosáhne po odchodu z tohoto světa vyššího nebo nižšího stupně blaženosti podle dosažené míry ctnosti... Poznáváním nejvyšší mravní dokonalosti Boží bude více a více posilován plamen lásky k ctnosti a duše podněcována k jeho nápodobě, a tak proměňována.“⁴¹¹

⁴⁰⁷ Zippe doporučuje klasické autory bajek, jako je Ezop, Phaedrus, La Fontaine, Lessing, Gellert, Willamow, Lichtwehr, Gleim aj. (srov. ZIPPE, 1778, s. XIV).

⁴⁰⁸ ZIPPE (1778), s. XVn.

⁴⁰⁹ ZIPPE (1778), s. XVI.

⁴¹⁰ ZIPPE (1778), s. XX, XXV.

⁴¹¹ ZIPPE (1778), s. XXIn.

Ačkoliv by tato tvrzení spadala do oblasti etiky zjevení, je třeba je zapojit do výuky mládeže, protože představují důležitý motiv pro mravní rozhodování a lásku ke ctnosti, který nesmí vyvěrat ze strachu z trestu, nýbrž z poznání Boží lásky.⁴¹² Ale o tom bude pojednáno více v kapitole o nauce zjevení. Zippe však na tomto místě varuje před zkažením vkusu, jako je to možné v estetických otázkách. Jinak přistupuje k umění ten, kdo se učil na dílech Rafaela nebo Rubense. Už nikdy nebude spokojen s průměrným uměním. Stejně tak tomu bude s mravním citem, který bude vyučen na morální zdatnosti Sókrata, Antonina nebo Jindřicha IV.⁴¹³ Stejně tak se děti mohou naučit

„ušlechtilé prostotě, nefalšované dobrosrdečnosti, nezlomné poctivosti (Rechtschaffenheit), nápadné přirozenosti, která se projevuje v jednání, smýšlení a charakteru biblických postav.“⁴¹⁴

I zde se jedná o argumentaci tzv. z rozumu, ačkoliv jde o postavy Starého a Nového zákona. Jejich hodnocení nepočítá se zvláštním významem zjevení. Spíše se na příkladech biblických postav nabízí člověku možnost srovnat svůj charakter s uvedenými kvalitami těchto hrdinů.

„Seznámí se s lidmi, kteří dosáhli blaženosti poslušností, pracovitostí, vírou v Boha, snášenlivostí, láskou k lidem, pravdivostí, upřímností, odevzdaností Bohu, zbožností a náboženstvím srdce.“⁴¹⁵

Při zapojování biblických textů do výuky je třeba mít na paměti, že u žáků musí být podněcen především zájem Písmem se zabývat. Proto se musí pozornost věnovat výběru vhodných příběhů a pasáží.⁴¹⁶

Ve svém díle O morálním vzdělání budoucích duchovních v generálním semináři v Praze, které Zippe věnuje starším žákům než svůj Úvod do mravouky rozumu a zjevení, vyžaduje metody, které žákovu mysl zaměstnají. Odmítá proto pouhé učení se nazpaměť bez pochopení smyslu věci. Principem výuky je názornost (*Anschaulichkeit*) každého použitého

⁴¹² Srov. ZIPPE (1778), s. XXIV, XXIXnn.

⁴¹³ Srov. ZIPPE (1778), s. XXV. Připomínka Jindřicha IV. (1056–1106) musela znít pro Jindřichovy spory s papežem Řehořem VII. poněkud provokativně.

⁴¹⁴ ZIPPE (1778), s. XXVIIn.

⁴¹⁵ ZIPPE (1778), s. XXVI.

⁴¹⁶ Srov. ZIPPE (1784), s. 15n.

pojmu.⁴¹⁷ Proto doporučuje upustit od suchých přednášek, které zvědavost spíš ubíjejí, než aby ji podněcovaly. Učitel má vystupovat příjemně, živě, být schopný slova, jeho přednáška má být podporována příjemným výrazem tváře i celého těla i vhodným tónem hlasu. Metodicky je podle Zippeho sókratovská metoda, která svými otázkami podněcuje myšlení žáků.⁴¹⁸

Nedostatečnost etiky založené výlučně na rozumovém poznání

Zippe připomíná, že svůj Úvod do mravouky rozumu a zjevení sepsal pro ty učitele, kteří chtějí poučit své žáky o původu jejich pohnutek a pocitů,

„neboť jedině tak mohou dojít poznání svého srdce a budou s větší jistotou schopni ovlivňovat a ovládat své podněty a žádosti.“⁴¹⁹

Jako poznání přírody⁴²⁰ potřebuje kategorii zázraku pouze tehdy, není-li schopné vysvětlit neobvyklé úkazy hmotného světa z přirozených příčin, ohání se i poznání morálního charakteru člověka zázraky, nedokáže-li porozumět vlastním pohnutkám lidské přirozenosti. Pojem zázračného je však nepozorovaně spojený s pojmem děsivého (*das Furchtbare*). Oba pojmy pak oslabují rozum a činí cítění člověka bázlivé a nakloněné pověrám. V oblasti mravního způsobuje takto nevytříbený rozum, že si lidé

*„nevědí rady se záležitostmi vlastního srdce a připisují na účet zkažené přirozenosti víc, než je třeba. Čekají pak se založenýma rukama na zázračnou pomoc a stávají se obětí vlastních neuspořádaných sklonů a žádostí. Stejně jako je sklon vysvětlovat přirozené věci za pomoci zázraku limitován pokrokem v poznání fyzické přírody (*Natur*), mizí i tato bezradnost a bezmocnost duše s postupným*

⁴¹⁷ Srov. ZIPPE (1784), s. 13.

⁴¹⁸ Srov. ZIPPE (1784), s. 16.

⁴¹⁹ ZIPPE (1778), s. XLIIIn.

⁴²⁰ Ačkoliv není nutné představovat si, že Zippe na tomto místě myslel na význam pojmu *Natur* ve smyslu přirozenost, přesto je dobré si uvědomit, že tato blízkost je v němčině (stejně jako i v jiných jazycích, např. latině) nabíledni. Hovoří-li Zippe (v návaznosti na filosofickou tradici) o mravní přirozenosti (*Natur*) člověka, kterou je možné poznat rozumově vyhodnoceným pozorováním, souvislost s poznáním přírody (*Natur*) se přímo nabízí.

ovládáním vlastních sklonů, a to díky dokonalejšímu poznání vlastní morální přirozenosti.“⁴²¹

Jakkoliv je rozumové založení etiky nezbytné, má své limity. Z tohoto důvodu vyžaduje Zippe hned na začátku své práce, aby výuka v mravouce probíhala jak na základě rozumu, tak i na základě náboženství (tj. zjevení).

„Osvícený, ustavičným přemýšlením vycvičený rozum (Vernunft) rozpozná nezrušitelnou souvislost mezi ctností a blažeností, i jakou působnost bude mít ctnost po smrti na věčnosti.“⁴²²

Ale takový rozum má jen málokdo,⁴²³ obecně panuje nevědomost. Aby člověk rozpoznal tyto přirozené souvislosti světlem rozumu, je třeba bedlivé pozornosti ke hnutím vlastního nitra, již jsou však schopni nemnozí, vlastně jen mudrci. Zjevení zde vychází člověku vstříc tak, že rozšiřuje okruh těch, kteří mohou poznat mravní uzpůsobenost člověka.

Pohled běžného člověka je dále zatemňován vědomím vlastní nedostatečnosti. I když rozum přináší dostatek důvodů pro prospěšnost ctnostného jednání a dokáže odvodit přirozenou existenci Boha i některé jeho vlastnosti⁴²⁴, nemůže dát odpověď mimo hranice nutného, tedy ve sféře tří tzv. božských ctností. Přirozené náboženství založí úctu k Bohu, zbožnost⁴²⁵, vděčnost a poslušnost, nenachází však důvod pro posmrtnou blaženost založenou na svobodné oběti Božího Syna z krajní lásky. Toto překročení spravedlnosti a de facto i rozumu je podstatným obsahem Božího zjevení, druhého pilíře křesťanské etiky sledovaného období.⁴²⁶ Setkávání se s vlastní morální nedostatečností probouzí v člověku

⁴²¹ ZIPPE (1778), s. XLIV.

⁴²² ZIPPE (1778), s. 113

⁴²³ Srov. stoické „*Pouze moudrý je blažený.*“

⁴²⁴ Oblast tzv. přirozeného náboženství (či náboženství v mezích přirozeného rozumu) rozpoznává Boha (či božstvo, jak užívají naši autoři, tj. *Gottheit*) v přírodním řádu především na základě nutné kausality. Přináší důvody i pro posmrtnou existenci coby místa opravdu spravedlivé odplaty. Boha popisuje jako *svatého, spravedlivého, všudypřítomného a vševědoucího ducha, jediného nejvyššího Pána a Zákonodárce*. Srov. ZIPPE (1778), s. 97nn.

⁴²⁵ Pro zbožnost používali autoři dva německé pojmy *Frömmigkeit* a *Gottseligkeit*.

⁴²⁶ Vědomí omezenosti lidského poznání a rozumu je důležitou součástí morálně-teologických traktátů, neboť koriguje naši často nesprávnou představu o glorifikaci rozumu osvícenci.

nespokojenost s vlastním osudem, která narušuje pokojnost a radostnost lidského srdce. A i proto je třeba ji pomocí zjevení překonat.

Etika zjevení

Ačkoliv je „zkoumání osvícenství z hlediska duchovních dějin a teologie stále ještě na počátku“⁴²⁷, ustálila se v jeho hodnocení pevná spjatost s racionalismem a kritikou zjevení.⁴²⁸ Evangelický teolog Wolfgang Gericke dokonce vymezuje osvícenství právě jako emancipaci rozumu a filosofie oproti zjevení a teologii.⁴²⁹ Hlas kritizující dosavadní koncepty zjevení je však příliš diferencovaný a bohatý, než aby bylo možné jej jednoduše konstatovat a nechat bez bližšího komentáře. Jak připomíná Max Seckler, je z hlediska teologie nutné spatřovat pozitiva osvícenství: ekumenického ducha, pastorači zaměřenou na praxi, nescholastickou, biblickou orientaci jeho teologie a hlásání, jeho podněty k liturgické obnově, vystupování ve smyslu lidských práv, idea tolerance a princip dělby moci.⁴³⁰ Nedostatkem obecné představy o osvícenské kritice zjevení je, že nezohledňuje její dobový a myšlenkový kontext. Kritika zjevení totiž směřovala proti určitému pojetí zjevení, jeho ideologickým funkcím a určitým teologickým teoriím. Vesměs odmítavé vypořádávání se s dědictvím osvícenství, které na katolické straně probíhalo od poloviny 19. století, do sebe nereflektovaně integrovalo jeden z jeho plodů: totiž právě nový koncept zjevení. Koncilní konstituce *Dei Verbum* byla vůbec prvním dokumentem magisteria, který tematizoval nauku Božího zjevení. Pozornější pohled na skutečnou kritiku zjevení osvícenského věku skýtá mnohá překvapení, že se mnohé její směry nestaví vůči modernímu katolickému konceptu zjevení nikterak problematičtě.

Max Seckler nalézá v osvícenské kritice zjevení alespoň dva proudy: první z nich se staví proti užívání tvrzení z autority zjevení v ideových (a často ideologických) mocenských sporech – tzv. ideologické pojetí zjevení. Druhý proud usiluje odebrat víře ve zjevení její dějinný a věčný fundament – tzv. zásadní kritika zjevení.⁴³¹

⁴²⁷ Hans WALDENFELS, *Kontextová fundamentální teologie*, Vyšehrad, Praha 2000, s. 214.

⁴²⁸ Srov. H. STUKE, *Aufklärung*, in: O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, sv. 1, Stuttgart 1972, s. 243–342.

⁴²⁹ Srov. Wolfgang GERICKE, *Theologie und Kirche im Zeitalter der Aufklärung*, Evangelische Verlagsgesellschaft, Berlin 1989, s. 23.

⁴³⁰ Srov. Max SECKLER, *Die Aufklärung – eine Herausforderung für das Christentum als Offenbarungsreligion*, in: *Aufklärung und Gottesglaube*, Walter Kern (ed.), Düsseldorf 1981, s. 53.

⁴³¹ Srov. SECKLER (1981), s. 55.

Dále je nutné si uvědomit, že pojem zjevení byl ještě v 18. století užíván vesměs v plurálu⁴³² a sloužil různým církevním stranám jako legitimátor nejrůznějších tvrzení – v lepším případě věroučných a byl synonymní s výrazy jako *Boží vůle; bible; tajemství, které převyšuje všeliký rozum...* Jejich obsah byl dominantně instruktivně teoretického rázu.⁴³³ Kritika této ideologizace pracovala s pojmy jako ‚kněžský podvod‘, ‚panování kněžourů‘ (Pfaffenherrschaft) nebo ‚pověra‘. Jejím předmětem bylo ztotožňování tzv. zjevení s tradicí, která tak měla být nedotknutelná: *„Ne každé náboženství, které může předložit zjevení, je proto také jako celek dobré.“*⁴³⁴ Ortodoxní strana reagovala snahou fixovat doslovné znění biblického textu jako zjevení.

Druhý uvedený proud kritiky se vymezoval především vůči instruktivnímu charakteru zjevení, pojatému jako nadpřirozené sdělení pravd, jako Boží zásah do přirozeného běhu věcí, aby byla skrze vyvolené osoby většina lidstva poučena o tom, co se zcela, nebo alespoň částečně vymyká rozumovému posouzení. *„Se svým nárokem na pravdivost se obracejí na rozum, jedná se však o nadpřirozené pravdy, které proto mohou být rozumem pouze odsouhlaseny v poslušnosti víry.“*⁴³⁵ Podle Secklera vzbuzoval tento koncept trojí druh reakce. Radikální část požadovala redukovat nauku víry na články prokazatelné rozumem, nadpřirozené pravdy chápat jako pouhé uvedení. Naopak ortodoxní strana trvala na ‚pozitivistickém‘ pojetí zjevení, plynoucím z pozdněstředověkého nominalismu: zjevení je plodem absolutní Boží moci a víra v něho je odkázána na pouhá vnější znamení. Mezi oběma polaritami nalézají Seckler teology a filosofové, kteří usilovali o zprostředkování a principiálně trvali na slučitelnosti rozumu se zjevením. A právě z promýšlení tohoto obtížného vztahu se zrodil současný koncept zjevení, fixovaný v textech magisteria, který hraje v sebepojetí křesťanství coby zjeveného náboženství klíčovou roli. Jedním z projevů nového konceptu na rovině jazyka, bylo odmítnutí užívání v plurálu, které je příznačné pro instruktivně-teoretické pojetí zjevení coby nadpřirozených událostí vyjevujících pravdy víry.

⁴³² Srov. např. Antonín Petr PŘÍCHOVSKÝ, *Veliký Katechyzmus s Otázkami, a Odpověďmi spolu s Uvedením do Poznání Základů Náboženství a s dokazujícími z Písma svatého Místami k Užjvání v císařských královských Zemích*, Sskolská kněhtiskárna, Praha 1778, s. 6.

⁴³³ Narozdíl od *sebezjevení Božího (seipsum, Selbstmitteilung)* a *zjevení Boží vůle (sacramentum voluntatis suae)*, v němž nejde v první řadě o instruktivní poučení (*Selbsterschließung*), nýbrž meziosobní vydání se, zakládající jakýkoliv náboženský vztah. (srov. DV 2)

⁴³⁴ Herbert z Cherbury, cit. podle SECKLER (1981), s. 56.

⁴³⁵ SECKLER (1981), s. 58.

Úkolem teologie však nyní bylo konstruovat, nebo rekonstruovat systém Božích nauk jako nadpřirozené spásonosné vědění.⁴³⁶ Ačkoliv supranaturalismus a pozitivismus v pojetí zjevení si i nadále zachovaly v katolické teologii výrazný vliv, prosazoval se stále silněji koncept nikoliv Božího sebeodhacení (*Selbsterschließung*), nýbrž Božího sebesdělení (*Selbstmitteilung*), tedy Božího přiblížení se člověku, a to nikoliv v instrukčně-teoretické podobě, nýbrž komunikačně-teoretickým způsobem jako interpersonální darování vlastního bytí.⁴³⁷ Tato koncepce došla vyjádření v dogmatické konstituci Druhého vatikánského koncilu *Dei verbum*.

K tomuto proudu teologů, kteří hledali souvislosti rozumu a zjevení, patří i Augustin Zippe. Zjevení definuje v instrukčně-teoretickém duchu jako

*„souhrn pravd, které Bůh oznámil člověku nadpřirozeným způsobem.“*⁴³⁸

Zjevení je obsaženo v knihách Starého a Nového zákona a vychází z Boží lásky. Bylo dáno s úmyslem ulehčit člověku ctnostné jednání a dosažení lidského určení. Ačkoliv je přirozený rozum pro poznání morálních pravd nedostatečný, jak bylo uvedeno výše, Boží zjevení jeho užívání v žádném případě neodmítá.

*„Zjevené náboženství užívání přirozeného rozumu k dosažení našeho určení neodmítá. Co nejdůrazněji jej dokonce doporučuje, jednak abychom se přesvědčili o jeho božské povaze, o pravdivosti a prospěšnosti (Wohlthätigkeit) jeho zákonů a o nezbytnosti je následovat.“*⁴³⁹

Pravdy zjevení tedy nejsou s pravdami rozumu v rozporu, naopak pravdy rozumu potvrzují a završují. Protože rozum je Zippemu právě onou vlastností lidského ducha, skrze kterou je člověk schopen náboženství, je jeho spojení se zjevením přirozené.

*„Skrze rozum působí zjevení na naše smýšlení, vjemy, sklony a rozhodnutí.“*⁴⁴⁰

Zjevení bez rozumu je proto pro člověka neužitečné.

⁴³⁶ Srov. SECKLER (1981), s. 63n.

⁴³⁷ Srov. SECKLER (1981), s. 65.

⁴³⁸ ZIPPE (1778), s. 118.

⁴³⁹ ZIPPE (1778), s. 119.

⁴⁴⁰ ZIPPE (1778), s. 120.

Boží tvář, laskavě obrácenou k člověku, považují „osvícení“ katoličtí autoři za východisko veškerého pravého náboženství, a tedy i za základ skutečné mravnosti. Z pozorování přírody, jejího řádu a pečlivého uzpůsobení může člověk rozpoznat, že Bůh se stvořením jedná laskavě.⁴⁴¹ Boží obraz, který takto vzniká v lidské mysli, je dostatečný pro přiměřenou odpověď na úrovni přirozeného náboženství.

Vzhledem k principiálnímu souladu zjevení a rozumu, musí nauka přirozeného náboženství konvenovat se zjevením a jeho základní premisou, že totiž sám člověk byl stvořen k Božímu obrazu.⁴⁴²

„Podobnost naší přirozenosti s přirozeností Boží spočívá v tom, že jsme schopni Boha napodobovat, přivlastňovat si v menší míře ty dokonalosti, které jsou vlastní Bohu bez jakéhokoliv omezení, a vzdělávat vlastní charakter podle charakteru Božího.“⁴⁴³

Augustin Zippe věnoval tématu člověka stvořeného k Božímu obrazu roku 1775 kázání⁴⁴⁴, které postavil na základních otázkách, v čem se naše stvořená podobnost s Bohem nalézá, k čemu nás zavazuje a jaká se s ní pojí naděje⁴⁴⁵,

„neboť pravda, že člověk byl stvořen podle obrazu Božího, nám bude nepochopitelná tak dlouho, dokud budeme její potvrzení hledat na nějakém člověku, který není milostí zrozen znovu.“⁴⁴⁶

Vánoční homilie z roku 1775 přináší definici stvořenost k Božímu obrazu, kterou Zippe vyvozuje podle svých slov z Písma:

„Bůh obdaroval podle vzoru své vlastní přirozenosti člověka rozumem, kterým může poznávat Boží díla, aby je mohl hlásat a napodobovat. Do jeho srdce vtiskl cit, aby jej jistě vedl při vnímání dobrého a zlého, a podělil jej působící silou, aby

⁴⁴¹ srov. ZIPPE (1778), s. 73n.

⁴⁴² Gn 1, 26n; srov. ZIPPE (1778), s. 121n.

⁴⁴³ ZIPPE (1778), s. 122.

⁴⁴⁴ Augustin ZIPPE, *Predigt über die Worte: Der Mensch ist nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen. gehalten am 27. des Christmonats im Jahr 1775 in der St. Peters Kirche in der Neustadt Prag, bey der Einführung der zwölf von Ihrer Majestät der Kaiserin Königin in dem Verpflegungshauße zu St. Johann dem Taufer fundirten Kinder*, Felician Mangold und Sohn, Prag 1776.

⁴⁴⁵ Srov. ZIPPE (1776), s. 6.

⁴⁴⁶ ZIPPE (1776), s. 9.

*jednal podle poznaných úmyslů Božích, které by se spojovaly v blahu, a tak aby se zdokonaloval.*⁴⁴⁷

Takto definovaná podobnost člověka s Bohem představuje v Zippeho konceptu morálky základ pro obě jeho části, jak pro etiku rozumu, tak pro etiku zjevení. V tomto ohledu není tato nauka o stvoření člověka podle Božího obrazu žádnou materiálně novou skutečností v tom smyslu, že by její poznání podmiňovalo vyvození filosoficky založené etiky. Naopak zde máme příklad křesťansky integrované nauky o mravním smyslu. Zippe připojuje:

*„Z toho zřetelně poznáváme, že člověk je podobný Bohu jen potud, pokud je jeho rozumová přirozenost uzpůsobena podle přirozenosti Boží.*⁴⁴⁸

V této větě se již začíná rýsovat Zippeho pedagogický program, neboť tato výchozí podobnost byla silně poškozena hříchem. Principiálně je člověk schopný rozumem a vůlí napodobovat Boží dokonalost a stávat se Bohu podobným, nakolik žije v souladu s poznáním, ctností a blažeností. Tyto schopnosti jsou však oslabeny hříchem, zdrojem vší nepodobnosti, a lidé většinou prožívají svůj život v nevědomosti o svém určení, o prostředcích, kterými by mohli uspokojit žádosti své vlastní rozumové přirozenosti, jejich život je plný nepokoje a nejistoty.⁴⁴⁹ Než se takový člověk dostane k užívání vlastního rozumu, jsou jeho smyslové žádosti neopatrným uspokojováním natolik pokřivené, že rozum může nad nimi získat vládu jen velmi obtížně.

Setkání s náboženstvím, tj. v Zippeho jazyce ekvivalentní setkání se zjevením, zasahuje a proměňuje všechny roviny lidské osoby:

„Posuzujeme-li však člověka, který byl pomocí náboženství přenesen z otroctví hříchu do svobody ducha, jehož rozum, osvětlený (poučený, aufgeklärt) naukou náboženství, jasně a zřetelně rozumí všemu, co náleží k plné blaženosti člověka, jehož srdce je představami náboženství o výtečnosti lidské přirozenosti a o našem konečném určení pozdviženo nad nízké žádosti egoismu a smyslovosti

⁴⁴⁷ ZIPPE (1776), s. 7.

⁴⁴⁸ ZIPPE (1776), s. 8.

⁴⁴⁹ Srov. ZIPPE (1776), s. 10.

(Sinnlichkeit), a naplněno ctnostnými sklony, pak vysvitne podobnost s Bohem tak silně, že bychom museli záměrně zavřít oči, abychom si toho nevšimli.“⁴⁵⁰

Zjevení nezavádí novou nauku a ani nové mravní příkazy. Zjevení přivádí člověka k poznání jeho vlastní přirozenosti a jeho určení, tj. k eschatologické naději. Lidská mysl a vůle, které byly podle Zippeho dány člověku jako základ jeho podobnosti s Bohem, jsou milostí zjevenou v náboženství osvobozeny. Nemění se základ lidského jednání, tedy ani základ jeho mravnosti, proměňuje se horizont porozumění, kdybychom chtěli užít Auerova pojmu.

Toto omilostnění hříšného člověka má své důsledky pro jeho chování především ve trojím smyslu. Člověk, který si uvědomil takový velký dar milosti, nalézá svou radost v následování a napodobování Boha. Jeho pozemské putování se mu stává příjemným, do jeho srdce se vrací spokojenost. A toto všechno se promítá v jeho láskyplném zájmu o druhé lidi, inspirovaném zájmem nebeského Otce.⁴⁵¹

Nicméně tento dar znamená pro život lidí závazek:

„Musíme tedy, jestliže se mu chceme více podobat, usilovat o pravou a nepokryteckou zbožnost, přísnou spravedlnost, neochvějnou poctivost a lásku k pravdě, o nezištnou a činnou dobrotivost ve společenském životě.“⁴⁵²

Klíčem k tomu, aby člověk dostal těmto závazkům, je pravdivá představa, jaký Bůh je. Toto téma hraje v Zippeho díle, ale i ve spisech jeho současníků (Ignaze von Fabianiho, Franze Fritsche) významnou roli. Proto se na předním místě pojednání o povinnostech k Bohu (*Pflichten gegen Gott*)⁴⁵³ zdůrazňuje úsilí o správné pojetí Boha a nutnost očistit se ode všech klamů, *aby naše bázeň Boží a náboženství byly rozumné a přiměřené Božím vlastnostem.“⁴⁵⁴* Protože mnohé Boží vlastnosti je možné poznat rozumem,⁴⁵⁵ pomůže pozorování přírody.⁴⁵⁶ Nauka zjevení se pak získává vyprávěním rodičů a učitelů, dále poslouchání kázání a různých

⁴⁵⁰ ZIPPE (1776), s. 11n.

⁴⁵¹ Srov. ZIPPE (1776), s. 13nn.

⁴⁵² ZIPPE (1776), s. 18.

⁴⁵³ Tak Augustina ZIPPE (1778), VII. Abtheilung – Von den Pflichten gegen Gott, s. 158–192 a VII. Abtheilung, s. 127–155.; Ignaz von FABIANI, s. 51–72).

⁴⁵⁴ ZIPPE (1778), s. 159.

⁴⁵⁵ Např. dobrotivost, jež je patrná posledního cíle všeho stvořeného, který je dobrý. Celá příroda je uzpůsobená tak, aby z ní tvorové mohli čerpat život a potěchu. (srov. ZIPPE, 1778, s. 73n).

⁴⁵⁶ „Příroda je velký chrám, v němž se Božstvo (Gottheit) lidem zjevuje ve smyslově vnímatelných věcech, aby si udělali představu a usilovali o to, být mu podobní.“ (ZIPPE, 1778, s. 69).

poučných přednášek (*Kanzelvorträge*)⁴⁵⁷. Je také vhodné vést rozhovory se zbožnými lidmi. A v neposlední řadě je velmi prospěšná vhodná četba, zejména Písma svatého:

*„Člověk si zvykne myslet sebe sama, přírodu a osud lidstva ve vztahu k Bohu, jeho moudrosti a dobrotivosti, což je bezesporu nejdůležitější plod pravé filosofie a osvíceného náboženství srdce“*⁴⁵⁸

a zdroj lásky k Bohu i přiměřeného sebepojetí.

Náboženství se tedy představuje jako přiměřené rozumu (*vernunftmäßig*), neboť rozum potvrzuje jeho požadavky jako řádné, spravedlivé a vhodné, nutné pro obecné blaho i pro blaženost jednotlivého člověka:

*„Cílem náboženství je vlít nám takové smýšlení a sklony, které nás dílem skrz vnitřní pokoj a radostné bytí, dílem skrze naději na blaženou nesmrtelnost činí spokojenými a šťastnými v tomto životě a zároveň účastnými na společenství s Bohem a v nebeské blaženosti.“*⁴⁵⁹

Navíc staví zjevené náboženství člověku před oči takové motivy, jaké filosofie nikdy nemůže dát: nesmrtelnost našeho ducha; stále bdící Boží prozřetelnost; odplácející spravedlnost Boží; nekonečnou Boží lásku; ujištění, že Bůh považuje lásku a milosrdenství, které prokážeme jinému člověku, za prokázané jemu samému; zvláštní Boží pomoc při našem úsilí o ctnost; naše určení být Bohu stále podobnější.⁴⁶⁰

Základní rys Božího charakteru, který je možné poznat i rozumovou úvahou a pozorováním přírodního řádu, spočívá podle Augustina Zippeho v Boží dobrotivosti vůči nám lidem. *„Bůh je otcem všech bytostí.“*⁴⁶¹ Bůh svou dobrotivostí předchází člověka, který na ni reaguje zbožností, což *„je takový stav (Verfassung) duše, v jehož důsledku člověk koná ctnost z lásky a poslušnosti Bohu.“*⁴⁶²

⁴⁵⁷ ZIPPE (1778), s. 163.

⁴⁵⁸ ZIPPE (1784), s. 31.

⁴⁵⁹ ZIPPE (1784), s. 33.

⁴⁶⁰ Srov. ZIPPE (1784), s. 42.

⁴⁶¹ ZIPPE, s. 29.

⁴⁶² ZIPPE (1778), s. 139.

Vědomí Boží dobrotivosti vede člověka k pokání, k „*srdečnému odporu vůči svým hříchům, kvůli kterému odkládá zlá smýšlení a sklony.*“⁴⁶³ Tak se v srdci rodí láska, vděčnost a bázeň, poslušnost, důvěra v Boží vůli a spokojenost s jeho vládou. V celkovém kontextu Zippeho mravouky jsou však hříchy chápány jako odklony od rozumné lidské přirozenosti.⁴⁶⁴

Kořeny vztahu k Bohu leží ve *vděčné lásce*.⁴⁶⁵ Všechna další pravidla jsou jen artikulacemi jejích jednotlivých aspektů. Láskou k Bohu se samozřejmě rozumí i láska k Ježíši Kristu, neboť on je zjevením lásky Otcovy, již projevil v maximální míře. Spasitel ztělesnil lidskou dokonalost a učinil ji přístupnou lidským smyslům. Na jeho životě je možno spatřit mravní krásu zamýšlenou pro člověka. V etice Augustina Zippeho i jeho současníků hraje láska klíčovou roli pro svůj základní rys, důležitý pro teologii Božího obrazu: „*Lásce je vlastní, že napodobuje svůj objekt.*“⁴⁶⁶ Proto i milující křesťan bude Boha a Ježíše Krista napodobovat, jak to žádá sám Spasitel: *Vy však buďte dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec.* (Mt 5, 48).

Otázkou zůstává, zda napodobování Ježíše Krista nevede k obsahově novým požadavkům mimo rámec na rozumu založené etiky. K této otázce se explicitě vyslovuje Zippeho žák Franz Fritsch, který požaduje, aby člověk rozlišil skutky vyplývající z Kristova Božího synovství a z jeho úlohy prostředníka, protože ty pro člověka nemohou být závazné. Jedná se především o zázraky a proroctví, dále o výběr apoštolů, praxi vyučování na ulicích, smrt na kříži, Ježíšovu dobrovolnou chudobu, cestování a celibát. Stejně tak nejsou závazné skutky plynoucí z poměrů v Ježíšově době, jako je způsob odívání nebo účast na židovských tradicích. Naopak morálními povinnostmi jsou činnosti, které Ježíš vykonával jako člověk, tedy jeho ctnosti, láska k Bohu a lidskému pokolení, neúnavné úsilí o dobro, neustálé působení, vytrvání v protivenstvích, hrdinská důvěra v Boha, chytrost v jednání a zacházení s druhými, nezištnost, poslušnost Otci a dobrotivost k lidem.⁴⁶⁷

Hlavním dopadem zjevené nauky pro jednání člověka je překročení škodlivého egoismu a naplnění lidského nitra

⁴⁶³ Tamtéž, s. 141.

⁴⁶⁴ ZIPPE (1776), s. 8.

⁴⁶⁵ ZIPPE (1784), s. 28.

⁴⁶⁶ FABIANI, s. 64.

⁴⁶⁷ FRITSCH, s. 246n.

„živým pocitem lidskosti, dobrotou srdce, nezištnou blahovůlí, pocitem radosti ze štěstí druhého (Beyfreude)⁴⁶⁸ a soucitu, velkomyslností, smířlivostí, dobročinností apod.“⁴⁶⁹

Jeho morální charakter se připodobní charakteru Boha Otce a Ježíše Krista a

„staneme se jeden druhého pomocníkem, zachráncem, utěšitelem, dobrodincem, ochráncem, učitelem, vůdcem, přítelem, bratrem a andělem, účastným na Božím záměru obšťastnit člověka.“⁴⁷⁰

Všechny tyto projevy zdravé zbožnosti jsou pojímány jako důsledky správné představy o Bohu. A zde nachází své důležité východisko boj proti pověře.

„Pověra ničí ctnost a blaženost člověka, ať už pramení z dobrých úmyslů a spojuje dobré se zlým, ať se špatným smýšlením vyučuje neužitečné a kruté zvyklosti a překrucuje pojmy svatosti, horlivosti a bázně Boží.“⁴⁷¹

Pověřivý člověk připisuje stvoření síly, které patří Hospodinu.⁴⁷² Nebo má o Bohu nepravdivé představy, jako že Bůh je jakýsi bezohledný a nevypočitatelný despota, který svévolně nakládá s jednotlivci i se světem. Některé předurčí ke spáse, jiné nechá jen tak zatratit. Jiní si představují Boha jako nesmiřitelného pomstychtivce, další jako samolibého, velikášského monarchu, jenž je schopen a ochoten zaobírat se jen svou velikostí.⁴⁷³ Pak je jen těžko představit si zájem Boha o blaho člověka. Důsledkem je, že člověk takového Boha nemůže milovat. Úcta k němu se ve výsledku omezuje na nízké lichocení a hledání zalíbení skvostnými a pompézními bohoslužbami. Člověk je odváděn od péče o zlepšení vlastního

⁴⁶⁸ O výrazu *Beyfreude* poznamenává Adelung v roce 1793, že jde o výraz vzniklý jako ekvivalent k *Beyleid*, užívaný několika novotáři, označující radost z příznivých životních okolností, v nichž se nachází druhý. Jiní užívají spíš výraz *Mitfreude*. (Johann Christoph ADELUNG, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen*, I. díl, sl. 982).

⁴⁶⁹ ZIPPE (1784), s. 37.

⁴⁷⁰ ZIPPE (1784), s. 37.

⁴⁷¹ ZIPPE (1778), s. 107.

⁴⁷² V pozadí této taxonomie je tradiční charakteristika pověry. Srov. Paulus Gabriel ANTOINE, *Theologia moralis universa Complectens Omnia Morum Praecepta et Principia Decisionis omnium Conscientiae Casuum ad Usus Parochorum et Confessariorum primum concinnata, dein a R. P. Philippo De Carboneano Novis Tractatibus, perpetuis Notis, et copiosis accessionibus aucta, Venetiis 1770*, s. 173, : „Unde duplex est (superstitio) generatim, una ex parte rei cultae, & est cultus falsi numinis, & alia ex parte modi colendi, qua verus Deus, sed modo inordinato colitur, & dicitur viriosus cultus veri Dei.“

⁴⁷³ Typologie falešných představ vychází z Augustina ZIPPEho (1778), s. 161n.

srdce k nicotným formalitám. V nitru zasaženého člověka se však usazuje vzdor a nespokojenost s vlastním osudem i se světem, a ten je pak nahlížen jako plačtivé údolí. Člověk ztrácí odvalu a chová se spíš jako otrok. Nevěří zároveň ve smysluplnost úsilí o ctnost.

Kdybychom tyto výtky převedli do diskursu vztahu rozumově založené morálky a zjevení, pak je hlavní slabinou těchto podob zbožnosti, které Zippe kritizuje jako pověřené, heteronomie. Náboženství je těmito nepromyšlenostmi připraveno o rozumový (*vernünftig*) souhlas. Lidé si pak představují, že je zjevení odsuzuje k neradostnému, těžkomyslnému životu, plnému sebetrýzně a nářku.⁴⁷⁴ Jsou nespokojení sami se sebou i se způsobem Boží vlády, ztrácí odvalu ke ctnosti a promarní čas pozemské výchovy a přípravy na blaženou věčnost.

„Náboženství znamená s rozmyslem a vědomě užívat potěšení, která Bůh rozesel po cestě ctnosti. Z té cesty však nemáme scházet, abychom utrhlí květiny, jejichž vůně otráví naši duši, i kdyby nás na chvílku potěšily. Náboženství zahání ponurou těžkomyslnost z naší duše, jako vycházející slunce plaší z tváře země úleky noci, a otevírá srdce vznešeným potěchám, jako slunce skýtá pozornému oku radostný pohled na krásu Božího světa.“⁴⁷⁵

Někdo se snad domnívá, že k dosažení dokonalosti je nezbytné odřeknout se vší podnikavosti i osobního vlastnictví a život prožít v chudobě a žebrání, avšak

„pracovitost je nezbytná povinnost... a nejsilnější pancíř proti neřesti, prostředek k podpoře vnějšího i vnitřního blaha našeho i druhých.“⁴⁷⁶

Člověk, který nepracuje, je na obtíž lidské společnosti. Podobně ani pravá pokora (*Demuth*) nevyžaduje bídný (*niedrig*) život v pohrdání sebou samým a uhašení všeho citu pro čest, hanbu, chválu a pohanu,⁴⁷⁷ aby křesťan upadl do drsných a nevytříbených mravů a stal se

⁴⁷⁴ Srov. ZIPPE (1784), s. 42 nn.

⁴⁷⁵ ZIPPE (1778), s. XLVIII (podtržení JLo).

⁴⁷⁶ ZIPPE (1784), s. 46.

⁴⁷⁷ Zde se pravděpodobně jedná o narážku na bod jezuitské spirituality, který uvádí sv. Ignác z Loyoly v *Duchovních cvičeních* 23: „A tak, co se nás týká, nemáme chtít více zdraví než nemoc, bohatství než chudobu, tak ve všech ostatních věcech, že si přejeme a volíme jedině to, co nám více napomáhá k cíli, pro který jsme stvořeni.“

terčem všeobecného posměchu. Pokorné srdce nespočívá ve zvláštních gestech ani v podivném držení těla, prostě v žádné vnějškovosti (*Formung der Außenseite des Menschen*), nýbrž ve skromném hodnocení svých vlastností a vděčném smýšlení o Bohu, který v nás působí všechno dobré. Je založené ve středu mezi pýchou (*Hochmuth*) a poníženeckostí (*Niederträchtigkeit*)⁴⁷⁸

Zároveň je nesmysl domnívat se, že existují vrozené pudy a sklony, které jsou samy o sobě špatné a jako takové musí být vykořeněny. Všechny naše vrozené (*anerschaffen*) pudy jsou ve svém určení dobré, jen mohou ve svých projevech získat špatný směr, nebo svým nepřiměřeným uspokojováním se mohou stát mravně špatnými a škodlivými. Náboženství a rozum je musí zorientovat na cíle ctnosti, a pak mohou být úsilí o ctnost velmi prospěšné.⁴⁷⁹

Jinou škodlivou představou je, že Ježíš blahoslavenstvím prostého srdce (*Einfalt des Herzen*) vyzdvihl hloupost, nevědomost a pohrdání užitečnými znalostmi a vědami. Prostotu charakteru (*Simplicität des Charakters*) pokládá Zippe za znak zralého (*vollendet*) člověka a spatřuje ji ve spolehlivém jednání s druhými (*Solidität*), upřímnosti, otevřenosti, poctivosti (*Redlichkeit*) a svobodě (*Freymüthigkeit*) charakteru.⁴⁸⁰

Ani slova Ježíšovy tzv. velekněžské modlitby, že křesťané nejsou ze světa (J 17, 14nn), neznamenají, že je třeba opustit lidskou společnost, odejít do pustiny a zbytek života strávit rozjímáním (*unthätige Betrachtung*). Tato představa propůjčuje lidskému jednání a působení jeho duše špatný směr a odvrací jej od záležitostí pravé ctnosti, jež záleží podle výroků náboženství v lásce k Bohu projevující se v činné bliženské lásce. „Život takového člověka propadá nečinné, ponuré spekulaci a je pro občanskou společnost (*bürgerliche Gesellschaft*) i církev neužitečný.“⁴⁸¹ Naopak místo křesťana je uprostřed světa. Jeho dokonalost spočívá v povznesení společenských sklonů.

⁴⁷⁸ Adjektivum *niederträchtig* vykládá Adelungův slovník jako a) nízký vzrůstem, b) přeneseně jako pokorný (*demüthig*), tedy považující za váženější sebe; Nebo mající citelný nedostatek ctižádosti (*Ehrliebe*) a prozrazující hluboké podceňování vlastní cti. Dále poznamenává: „Ale protože toto slovo v dnešním užívání se v tomto významu v horní němčině užívá zřídka a má silný, pejorativní význam, nahrazuje se obvykle slovem nízký (*nieder*). (Johann Christoph ADELUNG, díl III., sl. 500 n).

⁴⁷⁹ ZIPPE (1784), s. 48.

⁴⁸⁰ Srov. ZIPPE (1784), s. 49.

⁴⁸¹ ZIPPE (1784), s. 50. Pro společenství kontemplativního života nemá Zippe žádná lichotivá slova: „zkažené zásady bezmyšlenkovité, zvrácené tlupy (*vederbte Grundsätze... der gedankenlosen und verkehrten Haufens*),

Zippeova kritika špatného pojetí náboženství se vesměs dotýká mnišského způsobu života. Autor trvá na sociálním rozměru křesťanství a spatřuje jeho etické poselství v zušlechtění tzv. společenského sklonu člověka (*gesellschaftliche Neigung des Menschen*), tedy jeho přirozené potřeby žít v lidské společnosti a pracovat k jejímu blahu. Práce pro blaho lidské společnosti však svým ukotvením překračuje rámec vnitrosvětské reality a díky osvobození naukou zjevení je součástí Božího jednání se světem a etapou na cestě spásy.⁴⁸²

neužitečné a škodlivé jednání nemoudrých (unnütze und schädliche Geschäfte und Unternehmungen der Unweisen).“ (tamtéž).

⁴⁸² Protimnišská kritika je obecným rysem osvícenských nálad a uvedená kapitola by stála za další rozpracování a prohloubení ve vztahu k dobovému diskursu i konvenčnosti uváděných pozic. K tomu však již nemám v rámci této práce prostor.

Závěr

Položila-li si předložená rigorózní práce za cíl posoudit, nakolik by bylo možné zahrnout morální teologii Augustina Zippeho do rámce autonomní morálky v kontextu křesťanské víry, jak jej představil Alfons Auer, lze uzavřít, že to možné bezesporu je. Za hlavní znaky autonomní morálky uvedl Auer autenticitu mravného, dostatečnost rozumu pro jeho rozpoznání a nepodmíněnost jeho nároku.⁴⁸³ I Augustin Zippe se vyhýbá tomu, aby jednání zhodnotil jako mravné z eudaimonistického nebo voluntaristického důvodu. Základním prvkem mravního hodnocení je mu tzv. *moralisches Gefühl*, jak překládá anglickou kategorii *moral sense*. Tento mravní smysl je vrozený každému člověku, není tedy závislý na žádné vnější autoritě, ani na autoritě Boží, která by se k člověku chovala heteronomně. Na rozdíl od lidského pudu sympatie není morální smysl ani závislý na předpokládaném přínosu daného jednání ve prospěch jednajících. Schvaluje tedy i takové jednání, které jistě přinese potíže nebo nevýhodu. Mravní motivace tedy není ani voluntaristická, ani eudaimonistická.

Mravní požadavky vyvozuje Augustin Zippe z rozumového poznání. Podmínka pravdivosti poznání, jež je nezbytná pro mravně zdařilé jednání, jej vede k tomu, aby položil důraz na důležitost pravdivých představ o Bohu, světě i člověku samotném. Tento program se Zippemu pojí s osvícenskou horlivostí v oblasti vzdělání člověka i s programovým bojem proti pověře. Z pozorování přírody, ale i z ohledu k vlastnímu prožívání, vlastním pudům a pohnutkám může každý člověk vyvodit rozumovou úvahou mravní nárok. V tomto aspektu tedy vyhovuje Zippeho koncept filosofické etiky, tj. etiky rozumu, Auerovu modelu.

Zippe patří k těm osvícenským autorům, kteří se pokoušejí nalézt soulad mezi rozumem a zjevením. Jeho celkový koncept etiky nutně počítá s obojím. Zippe přímo postuluje, že mezi naukou rozumu a naukou zjevení není žádný rozpor. Pro jejich vzájemný poměr by bylo možné užít Auerovy linie nízkého a vysokého étosu. Mravní nárok lze rozpoznat, jak bylo uvedeno výše, na základě pozornosti k vlastnímu prožívání i k jednání druhých lidí. Jde tedy o odhalení člověku a přírodě (přirozenosti) vlastních zákonitostí. Lidí, kteří jsou však tohoto vhledu schopni, není mnoho. Zippe je po stoickém vzoru považuje za filosofy. Většina lidí tedy ve svém jednání zůstává na nedokonalé rovině, kdy jedná bez pravdivého poznání, a ve svých mravních soudech se nechává ovlivňovat požadavky okolí, nebo vyvozuje nárok z událostí a autorit podepřených zázrakem, což je však nutné hodnotit jako pověry. Lidská přirozenost, pokažená prvotním hříchem, je navíc slabá. Povoluje proto nejrůznějším žádostem a upadá do neřestí.

⁴⁸³ Srov. Reflexe východisek, s. 24.

Tato slabost, ztěžující schopnost člověka nazřít přirozenou pravdu a jednat v souladu s ní, je překonána zjevením, které představuje pro člověka doširoka otevřenou bránu k tomu, co bychom spolu s Bollnowem a Auerem nazvali ‚vysokým étosem‘.⁴⁸⁴

V kategorii zjevení nalzáme u Augustina Zippeho ještě mnohé z tradičního instruktivního pojetí.⁴⁸⁵ Je tedy spíše v rovině toho, co Max Seckler nazývá sebeodhalení (*Selbsterschließung*), nikoliv sebesdělení (*Selbstmitteilung*),⁴⁸⁶ jež je ve vztahu autonomní morálky a víry mnohem organičtější. Nicméně obsah pravd, které zjevení přináší, překračuje rozumové lidské poznání v oblastech, které by bylo možné zahrnout do Auerových tří směrů, postulovaných pro přístup církevní nauky k požadavkům rozumové etiky, totiž do proudu stimulu, kritiky a integrace. Hlavním důvodem pro zjevení je zmíněná náročnost (nikoliv nemožnost) dosáhnout pravdivého poznání přirozeného mravního nároku, která vyžaduje askezi. Nejasno v této oblasti je Zippemu jedním z důsledků prvotního hříchu. Centrální zvěstí křesťanského zjevení je podle něho Boží milost, která překračuje spravedlnost, a tedy nutnost svobodnou, nevynucenou Boží láskou, zjevenou v osobě Ježíše Krista. Přijetí tohoto zjeveného daru milosti přináší lidskému jednání zejména radost, s níž křesťan následuje poznání mravního nároku z lásky k Bohu a stává se mu podobným. Zjevení je významným prvkem motivace zdařilého křesťanského života, tedy života mravně dobrého.

Oprávněnost církevního magisteria k posuzování vnitrosvětské reality a rozumově vyvozených mravních pravidel Augustin Zippe z pochopitelných důvodů neřeší, a proto neartikuluje a netematizuje mnohé z toho, co nalzáme na stránkách textů Alfonse Auera. Nerespektování či neznalost obsahu křesťanského zjevení si Zippe dokáže představit jen na příkladu antických filosofů, kteří však tento ‚nedostatek‘ nahrazují náročnou a poctivou rozumovou reflexí (Sókratés, Epiktétos, Marcus Aurelius). Nicméně kritičnost vůči mnohým výroky v církevní tradici je v textech Augustina Zippeho dobře patrná především ve vztahu středověké a barokní teologie, argumentující z pozic prosté autority, nezdůvodňující své výroky tím, že by je uváděla do vztahu k celku lidského života, k rozumovým závěrům, ani k pravdivému obrazu Bohu laskavého, jak jej poznává rozum z pozorování přírody.

Analýza etického konceptu Augustina Zippeho z hlediska modelu autonomní morálky v kontextu křesťanské víry otevřela celou řadu dalších otázek, které by bylo možné rozvinout v dalším výzkumu. Především je třeba prohloubit studium pramenů Zippeho etiky na úrovni autopsie. Integrace tzv. filosofie ‚*moral sense*‘ není pro Čechy druhé poloviny XVIII. století podle mého soudu

⁴⁸⁴ Srov. s. 26.

⁴⁸⁵ Srov. s. 76.

⁴⁸⁶ Srov. s. 97.

doložená. Otázkou dalšího bádání zůstávají i vlivy uváděné jako východiska tzv. katolického osvícenství, především jansenismus (který se v průběhu svého vývoje výrazně proměňuje), protestantská teologie a muratoriovský reformní katolicismus. Další rozvinutí a zostření pohledu by přineslo zapojení dalšího myšlenkového konceptu pro dějiny teologie posledních staletí, totiž konceptu sekularizace. Prohloubena musí být také metodologie výzkumu především směrem k hermeneutické etice a metaetice. Dalším směrem bádání je problematika vývoje kategorie zjevení v raném evropském novověku i otázky spjaté s tzv. křesťanským propriem.

Samozřejmě otevřené zůstávají otázky spojené s tzv. konkrétní morálkou, jak je v dílech Augustina Zippeho a jeho současníků předložena. Zde se nabízí propojení s dalšími vědními obory, především s estetikou, dějinami umění a směry tzv. historické antropologie. Navíc se ukazuje, že působení Augustina Zippeho mělo řadu odpůrců především z okruhu exjezuitů. Zohlednění tohoto kritického proudu by jistě přispělo k diferencovanějšímu přístupu k analyzovaným textům, ale také k věrnějšímu obrazu myšlenkového a náboženského klimatu v josefínských Čechách.

Seznam literatury

Historické prameny

Johann Christoph ADELUNG, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen*, Leipzig 1793 – 1798, 4. díl (Seb – Z) cit. podle

http://mdz.bib-bvb.de/digbib/lexika/adelung/@Generic__CollectionView;cs=default;ts=default;lang=

de

Paulus Gabriel ANTOINE, *Theologia moralis universa Complectens Omnia Morum Praecepta et Principia Decisionis omnium Conscientiae Casuum ad Usus Parochorum et Confessionariorum primum concinnata, dein a R. P. Philippo De Carboneano Novis Tractatibus, perpetuis Notis, et copiosis accessionibus aucta*, Venetiis 1770

Franz FRITSCH, *Einleitung in die Sittenlehre des Christenthums*, Prag 1792

Materialien zur alten und neuen Statistik von Böhmen, IV. Heft, Kaspar Widtmann, Prag – Leipzig 1787

Ludewig Anton MURATORI, *Die wahre Andacht des Christen*, Johann Thomas Trattner, Wien, Prag und Triest 1762

Antonín Petr PŘÍCHOVSKÝ, *Veliký Katechyzmus s Otázkami, a Odpověďmi spolu s Uwedenjm do Poznánj Základů Náboženstwj a s dokazujícími z Pjsma swatého Mjstami k Užjwánj w cýsařských kráľowských Zemjch*, Sskolská kněhtiskárna, Praha 1778

Idelphons SCHWARZ, *Anleitung zur Kenntniß derjenigen Bücher, welche den Candidaten der Theologie, den Stadt- und Landpredigern, Vicarien etc. in der catholischen Kirche wesentlich nothwendig und nützlich sind. Nebst einem Vorbericht und einer freyen Charakteristi des berühmten Verfassers von J. B. Schad*, sv. 2, J. Ch. D. Sinner, Coburg 1805

Wiener Zeitung, 1816

Augustin ZIPPE, *Anleitung in die Sittenlehre der Vernunft und Offenbarung zum Privatunterricht der Jugend*, Felizian Mangoldt und Sohn, Prag 1778

Augustin ZIPPE, *Anleitung in die Sittenlehre der Vernunft und Offenbarung zum Privatunterricht der Jugend*, k. u. k. Taubstumminstitut, Wien 1789

Augustin ZIPPE, *Anleitung zur Verfassung eines zweckmäßigen Entwurfs der Moraltheologie für die öffentlichen theologischen Schulen in den k. k. Staaten*, Wien 1788

Augustin ZIPPE, *Predigt über die Worte: Der Mensch ist nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen. gehalten am 27. des Christmonats im Jahr 1775 in der St. Peters Kirche in der Neustadt Prag, bey der*

Einführung der zwölf von Ihrer Majestät der Kaiserin Königin in dem Verpflegungshauße zu St. Johann dem Taufer fundirten Kinder, Felician Mangold und Sohn, Prag 1776

Augustin ZIPPE, *Rede an dem Tage der Einweihung des im Jahre 1773. den ersten Herbstmonat errichteten Verpfleghauses armer Kinder und Waisen, gehalten den 16ten Hornung im Jahre 1775. bey St. Peter in der Neustadt Prag*, in: Sammlung auserlesener Kanzelreden über die vornehmsten Gegenstände in der Kirche, sv. 15, Joseph Wolff, Augsburg 1776, ss. 119–174

Augustin ZIPPE, *Sechs Predigten*, Prag 1782

Augustin ZIPPE, *Von der moralischen Bildung angehender Geistlichen in dem Generalseminario in Prag*, Wenzel Piskaczek, Praha 1784

Hermann ZSCHOKKE, *Die theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Österreich. Aus Archivalien*, 2 Teile, Wien – Leipzig 1894

Ostatní použitá literatura

Alfons AUER, *Nach dem Erscheinen der Enzyklika „Humanae vitae“. Zehn Thesen über die Findung sittlicher Weisungen*, in: Theologische Quartalschrift, 149, 1969, ss. 75–85

Alfons AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1984²

Alfons AUER, *Zur Theologie der Ethik. Das Weltethos im theologischen Diskurs*, Universitätsverlag Freiburg – Herder Verlag, Freiburg-Wien 1995

Pavel BĚLINA, Jiří KAŠE, Jan P. KUČERA, *Velké dějiny zemí Koruny české*, sv. X, Praha – Litomyšl 2001

BENEDIKT XVI., *Spe salvi. O křesťanské naději*, Paulínky, Praha 2008

BENEDIKT XVI., - Joseph RATZINGER, *Úvod do křesťanství*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2007

Karel BERÁNEK, *Teologická fakulta*, in: *Dějiny Univerzity Karlovy*, sv. II., Praha 1995

Hans Erich BÖDEKER, *Begriffsgeschichte als Methode*, in: *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Hans Erich Bödeker (ed.), Wallstein Verlag, Göttingen 2002, ss. 73–121

Vladimír BOUBLÍK, *Teologická antropologie*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2001

Aleš CAHA, *Autonomní morálka*, Univerzita Palackého, Olomouc 2004

Aleš CAHA, *Příkazy přirozeného zákona – Tomáš Akvinský inspirován dílem Ciceronovým*, in: *Salve*, 4/05, s. 25–36

Ernst CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998

Emerich CORETH, *Co je člověk? Základy filozofické antropologie*, Zvon, Praha 1996

kol. autorů, *Česká Kamenice*, Studio REMA '93, Česká Lípa 2002

Klaus DEMMER, *Moraltheologische Methodenlehre*, Universitätsverlag Freiburg i. Br. – Herder Verlag Freiburg i. Br., Wien 1989

Klaus DEMMER, *Sittlicher Anspruch und Geschichtlichkeit des Verstehens*, in: Heilsgeschichte und ethische Normen, Hans Rotter (ed.), Herder Verlag, Freiburg – Basel – Wien 1984, ss. 64–98

DRUHÝ Vatikánský koncil, *Dei verbum*, in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2005, ss. 101–124

DRUHÝ Vatikánský koncil, *Gaudium et spes*, in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2005, ss. 173–265

DRUHÝ Vatikánský koncil, *Lumen gentium*, in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2002, ss. 29–100

DRUHÝ Vatikánský koncil, *Optatam totius*, in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2002, ss. 339–359

Richard van DÜLMEN, *Historická antropologie*, Dokořán, Praha 2002

Gerhard EBELING, *Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik*, in: Zeitschrift für evangelische Ethik (ZEE) 26, 1982, ss. 10-18

Hans - Jürgen ENGFER, *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und 18. Jahrhundert*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1982

FREUDENBERGER Theobald, *Sebastian Merkle. Ausgewählte Reden und Aufsätze*, Schöningh Verlag, Würzburg 1965

Josef FUCHS, *Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik*, sv. I – Normative Grundlegung, Universitätsverlag Freiburg – Herder, Freiburg i. Br. – Wien 1988

Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, in: Hermeneutik I., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990

Hans-Georg GADAMER, *Was ist Wahrheit? (1957)*, in: Gesammelte Werke 2., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993, ss. 44–56

Inge GAMPL, *Staat – Kirche – Individuum in der Rechtsgeschichte Österreichs zwischen Reformation und Revolution*, Hermann Böhlaus und Nachfolger, Wien – Köln – Graz 1984

Wolfgang GERICKE, *Theologie und Kirche im Zeitalter der Aufklärung*, Evangelische Verlagsgesellschaft, Berlin 1989

Ulrike GLEIXNER, *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit*, Göttingen 2005

Jean GRONDIN, *Úvod do hermeneutiky*, Oikúmené, Praha 1997

Josef HAUBELT, *České osvícenství*, Praha 1986

Peter HERSCHE, *Der Spätjansenismus in Österreich*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1977

Konrad HILPERT, čl. *Autonomie*, in: Wörterbuch christlicher Ethik, Herder, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1975, sl. 33

Norbert HINSKE, „*Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland?*“, in: Harm Klueting (ed.), *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, Hamburg 1993, ss. 36–39

Norbert HINSKE, *Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung*, in: Christian Wolff 1679 – 1754, Werner Schneiders (ed.), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1983, ss. 306–320

Hans HOLLERWEGER, *Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich*, Regensburg 1976

Karl HÖRMAN, *Geschichte der Moraltheologie – D. Neuzeit*, in: Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck – Wien – München 1976

Ignác z Loyoly, *Duchovní cvičení*, Refugium, Praha – Roma 2002

JAN PAVEL II., *Veritatis splendor*, Zvon, Praha 1994

JAN PAVEL II., *Veritatis splendor* na

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/index_ge.htm

Hubert JEDIN, *Handbuch der Kirchengeschichte*, V., Herder, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1970

Immanuel KANT, *Grundlegung zu Metaphysik der Sitten*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1999

Volker KAPP, *Der Einfluß der französischen Spiritualität auf das deutsche Geistesleben des 18. Jahrhunderts*, in: Karlfried Gründer, Karl Heinrich Rengstorf (eds.), *Religionskritik und Religionsität in der deutschen Aufklärung*, Heidelberg 1989, ss. 25–42

Knihy tajemství a moudrosti, sv. I, Vyšehrad, Praha 1998

Harm KLUETING, *Aufklärung und Katholizismus im Deutschland des 18. Jahrhunderts*, in: *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, Harm Klueting (ed.), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1993, ss. 1–35

František KOPECKÝ, *Moraltheologie im aufgeklärten thesesianisch-josephinischen Zeitalter*, St. Ottilien 1990

Reinhart KOSELLECK, *Hinweise auf die temporalen Strukturen*, in: *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Hans Erich Bodeker (ed.), Wallstein Verlag, Göttingen 2002, ss. 189–207

Reinhart KOSELLECK, *Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt*, in: R. Koselleck, W. J. Mommsen, J. Rüsen (eds.), *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*, dtv, München 1977, ss. 176–207

Jan Milíč LOCHMAN, *Náboženské myšlení českého obrození*, díl 1., Praha 1952

Günther LOTTES, *Neue Ideengeschichte*, in: *Kompass der Geschichtswissenschaft – Ein Handbuch*, Joachim Eibach (Hg.), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2002, ss. 261–269

Hans MAIER, *Die Katholiken und die Aufklärung*, in: Harm Klueting (ed.), *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, Hamburg 1993, s. 40–53

Johann Georg MEUSEL, *Das gelehrte Teutschland oder Lexikon der jetzt lebenden Teutschen Schriftsteller*, sv. VIII

Gerhard Ludwig MÜLLER, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2001⁴

David Fate NORTON, *Moral Sense*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, sv. 23, Berlin – New York 1994, ss. 284–291

Hendrik van OYEN, *Ethik des Alten Testaments. Geschichte der Ethik*, Bd. 2, Gerd Mohn Verlagshaus, Gütersloh 1967

PAVEL VI., *Humanae vitae*, Stojanov 1980²

PIUS IX., *Syllabus*, in: Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Peter Hünermann (ed.), Herder, Freiburg i. Br. – Basel – Rom – Wien 2001³⁹, 2901–2980

Bernard PLONGERON, *Zrození republikánského křesťanství*, CDK, Brno 2000

Horst Georg PÖHLMANN, Marc STERN, *Desatero v životě židů a křesťanů. Dialog ortodoxního rabína a křesťanského teologa*, Vyšehrad, Praha 2006

Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Hermeneutika mystéria*, Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2005

Martin POTT, *Aufklärung und Aberglaube – Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik*, Tübingen 1992

Pavel PREISS, *František Antonín Špork a barokní kultura v Čechách*, Paseka, Praha–Litomyšl 2003

Heribert RAAB, *Die „katholische Ideenrevolution“ des 18. Jahrhunderts. Der Einbruch der Geschichte in die Kanonistik und die Auswirkungen in Kirche und Reich bis zum Emser Kongress*, in: Harm Klueting (ed.), *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, Hamburg 1993, s. 104–118

Gerhard von RAD, *Theologie des Alten Testaments*, sv. I, München 1962⁴

Rolf REICHARDT, Eberhard SCHMITT, *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680 – 1820*, Bd. 1/2, Oldenbourg, München 1985

- Wolfgang REINHARD, *Was ist katholische Konfessionalisierung?*, in: Wolfgang Reinhard, Heinz Schilling (eds.), *Die katholische Konfessionalisierung*, Münster 1995, ss. 419–452
- René RÉMOND, *Náboženství a společnost v Evropě*, Praha 2003
- John M. RIST, *Stoická filosofie, Oikúmené*, Praha 1998
- Wolfgang RÖD, *Novověká filosofie*, sv. I, Oikúmené, Praha 2001
- Wolfgang RÖD, *Novověká filosofie*, sv. II, Oikúmené, Praha 2004
- Jan ROHLS, *Geschichte der Ethik*, Mohr Siebeck, Tübingen ²1999
- Hans ROTTER, *Zwölf Thesen zur heilsgeschichtlichen Begründung der Moral*, in: Heilsgeschichte und ethische Normen, Hans Rotter (ed.), Herder Verlag, Freiburg – Basel – Wien 1984, s. 99–127
- Max SECKLER, *Die Aufklärung – eine Herausforderung für das Christentum als Offenbarungsreligion*, in: *Aufklärung und Gottesglaube*, Walter Kern (ed.), Düsseldorf 1981, ss. 51–66
- Philipp SCHÄFER, *Die Grundlagen der Aufklärung in katholischen Beurteilungen der Aufklärung*, in: Harm Klueting (ed.), *Katholische Aufklärung – Augklärung im katholischen Deutschland*, Hamburg 1993, ss. 54–66
- Heinz SCHILLING, *Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas*, in: Wolfgang Reinhard, Heinz Schilling (ed.), *Die katholische Konfessionalisierung*, Münster 1995, ss. 1–49
- Kerstin SCHMAL, *Die Pietas Maria Theresias im Spannungsfeld von Barock und Aufklärung*, Peter Lang – Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt a. M. 2001
- Werner SCHNEIDERS, *Das Zeitalter der Aufklärung*, in: *Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa*, C.H.Beck Verlag, München 1995, ss. 9–23
- Eberhard SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Herder Verlag, Freiburg-Basel-Wien 2007
- Klaus SCHOLDER, *Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland*, in: *Geist und Geschichte der Reformation: Festgabe Hanns Rückert*, Berlin 1966, ss. 460–486
- Luise SCHORN-SCHÜTTE, *Neue Geistesgeschichte*, in: *Kompass der Geschichtswissenschaft – Ein Handbuch*, Joachim Eibach (ed.), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2002, ss. 270–280
- Wolfgang H. SCHRADER, *Ethik des moral sense*, in: Annemarie Pieper (ed.), *Geschichte der neueren Ethik 1*, Francke Verlag, Tübingen und Basel 1992
- Jiří SKOBLÍK, *Přehled křesťanské etiky*, Karolinum, Praha 2004
- Bedřich SLAVÍK, *Od Dobnera k Dobrovskému*, Vyšehrad, Praha 1975
- Stanislav SOUSEDÍK, *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*, Praha 1997

H. STUKE, *Aufklärung*, in: O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, sv. 1, Stuttgart 1972, s. 243–342

Josef TÁBORSKÝ, *Reformní katolík Josef Dobrovský*, L. Marek, Brno 2007

Daniela TINKOVÁ, *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*, Argo, Praha 2004

TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Theologická summa*, I–II, Emilián Soukup OP (ed.), Vydali profesori bohovědného učiliště řádu dominikánského, Olomouc 1938

TRIDENTSKÝ KONCIL, *Dekret o ospravedlnění*, in: Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Peter Hünermann (ed.), Herder, Freiburg i. Br. – Basel – Rom – Wien 2001³⁹, 1520–1583

Fritz VALJAVEC, *Geschichte der abendländischen Aufklärung*, Wien/München 1961

Fritz VALJAVEC, *Der Josephinismus*, Verlag für Geschichte und Politik, Wien – München 1945

Hans WALDENFELS, *Kontextová fundamentální teologie*, Vyšehrad, Praha 2000

Adam WANDRUSZKA, *Zur Religiosität Joseph II.*, in: Peter F. Barton (ed.), *Im Zeichen der Toleranz*, Institut für protestantische Kirchengeschichte, Wien 1981, ss. 101–108

Helmut WEBER, *Všeobecná morální teologie*, Zvon – Vyšehrad, Praha 1998

Karl WERNER, *Geschichte der katholischen Theologie. Seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart*, München 1866

Eduard WINTER, *Der Josephinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740–1848*, Rütten – Loening, Berlin 1962

Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, OIKOYMENH, Praha 1993

Rudolf ZINNHOBLER, *Josephinismus*, in: *Lexikon der Kirchengeschichte*, sv. 1 (A–Ki), Herder Verlag, Freiburg–Basel–Wien 2001, sl. 699–705

Rudolf ZUBER, *Osudy moravské církve*, díl I., Praha 1987

Rudolf ZUBER, *Osudy moravské církve*, díl II., Praha 2003